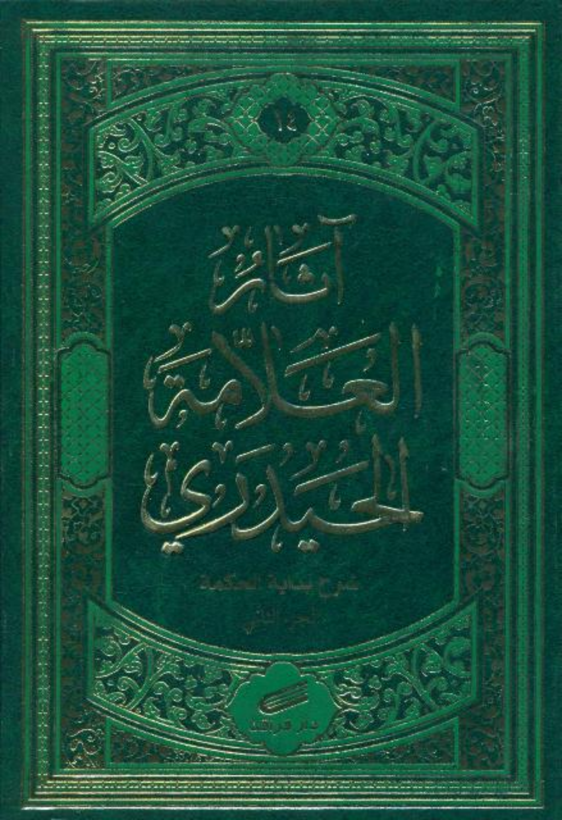

١٤
آثار
العلامة
الحيدري
شرح بداية الحكمة



شرح بداية الحكمة



شرح بداية الحكمة

للعلامة الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره)



تقريراً

لأبحاث السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ خليل رزق

الجزء الثاني

شرح بداية الحكمة

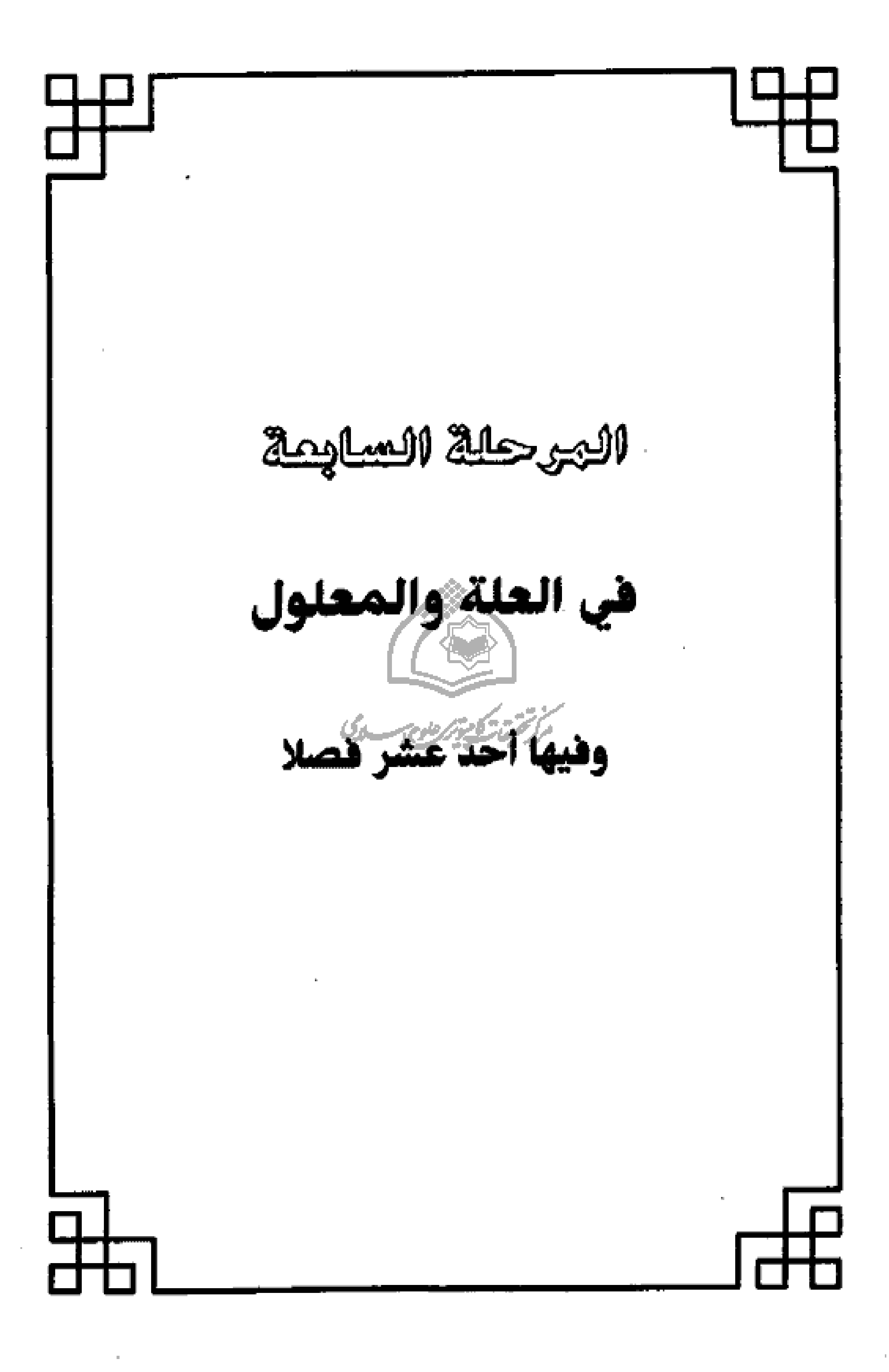
الجزء الثاني

تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري

تأليف:	الشيخ خليل رزق
منشورات:	دار فراقد
الطبعة الثالثة:	١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٥٠٠ نسخة
ISBN	٨ ـ ١١ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN الجزأين	٥ ـ ١٢ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر

إيران ـ قم



المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

وفيها أحد عشر فصلا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة السابعة

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأنّهما في الوجود

قد تقدّم أنّ الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وأنّها في رجحان أحد الجانبين محتاجةٌ إلى غيرها، وعرفت أنّ القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوعُ تجوّز، وإنّما الحاجة في الوجود، فلوجودها توقّف على غيرها.

وهذا التوقف لا محالة على وجود الغير، فإنّ المعدوم من حيث هو معدومٌ لا شيئية له، فهذا الموجود المتوقّف عليه في الجملة هو الذي نسمّيه: «علّة»، والماهية المتوقّفة عليه في وجودها: «معلولتها».

ثم إنّ المجعول للعلّة، والأثر الذي تضعه في المعلول، إما أن يكون هو وجوده أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودةً، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدّم أنّها اعتبارية، والذي للمعلول من علّته أمر أصيل، على أنّ الذي تستقرّ فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلة هو وجودها لا ذاتها[1].

ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأنّها معنى نسبيّ قائم بطرفيه، ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي بطرفين اعتباريين غير أصيلَين، فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلة هو وجوده، لا ماهيته، ولا صيرورة ماهيته موجودة، وهو المطلوب.

---

(١) لأن الماهية في حد نفسها هي هي من غير أن ترتبط بشيء وراء نفسها (ط).

شرح المطالب

يوجد في هذا الفصل مسألتان:

١. أن نظام العالم نظام العلة والمعلول.

٢. أن دائرة العلية والمعلولية هي الوجود لا الماهية.

اثبات أصل العلية

أما المسألة الأولى، فقد تقدم[1] أن الماهية ـ أية ماهية ـ يلازمها الإمكان، ولا يعقل أن يوجد ممكن لا ماهية له. فهما متلازمان ولا ينفك أحدهما عن الآخر.

والماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، فتتساوى النسبة فيها إلى الوجود والعدم، وتحتاج للإتصاف بالوجود أو العدم إلى علة مخرجة لها من حد الاستواء، وهذا هو الإمكان الماهوي.

واستواء النسبة يعني نفي الضرورتين: ضرورة الوجود وضرورة العدم، فإذا كان الوجود ضروريا لها فيمتنع العدم. وإذا كان العدم ضروريا لها فيمتنع الوجود. وحيث إنّ الماهيات مطلقة ـ لم يؤخذ في ذاتها ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ـ فإنه يصح حينئذ أن تتصف تارة بالوجود وأخرى بالعدم. وتحتاج للإتصاف بالوجود أو العدم إلى علة مخرجة لها من حد الاستواء، غاية الأمر أن العلة المخرجة لها إلى الوجود تكون أمرا حقيقيا؛ لأن الوجود

(١) في الفصل السابع والثامن من المرحلة الرابعة.

أمر حقيقي. والعلة المخرجة لها إلى العدم تكون أمرا مجازيا؛ لأن العدم لا تحقق له فلا احتياج له[١].

العلية من أحكام الوجود

أما المسألة الثانية، فهي حول الأثر الذي تعطيه العلة للمعلول، وبسبب ذلك الأثر يكون المعلول معلولا. وهنا لا بد من تقديم أمرين:

الأمر الأول: أن ما تعطيه العلة للمعلول هو أمر حقيقي، وليس أمرا مجازيا واعتباريا[٢].

الأمر الثاني: أنّ هذا الأمر الحقيقي الذي تعطيه العلة للمعلول هو أمر واحد لا أكثر، وإلا يلزم أن يكون الواحد كثيرا لا واحدا.

وبملاحظة أن كل موجود معلول يوجد فيه بالتحليل العقلي أمور ثلاثة: وجود، وماهية، وصيرورة[٣]. وأن ما تعطيه العلة للمعلول هو أمر واحد لا غير. يقع التساؤل حول أنّ الأمر الحقيقي الذي تعطيه العلة للمعلول هل هو الوجود، أو الماهية، أو الصيرورة؟

ولقائل أن يقول أنه بعد ثبوت اعتبارية الماهية وأن المتحقق في الخارج هو الوجود، لا بد أن يكون المعطى هو الوجود لا غير؛ فإن المعطى ـ كما تقدم ـ أمر حقيقي وواحد، وحيث إنّ المتحقق في الخارج هو الوجود، فيكون

---

(١) راجع: الفصل العاشر من المرحلة الأولى.

(٢) لا بد من الالتفات إلى أن إعطاء العلة للمعلول ليس من قبيل إعطاء شخص شيئا لآخر بحيث يكون كل من الشخصين مستقلا في وجوده عن الآخر، فلا يتوقف أحدهما على الآخر في الوجود بل يكون كل منهما موجودا سواء تم فعل الإعطاء أم لا. بل المقصود بإعطاء العلة للمعلول هو إيجاد العلة للمعلول بحيث يكون المعلول معلولا بهذا الإعطاء، وقبل تحقق الإعطاء لا يوجد معلول أصلا. والتعبير بأن العلة تعطي للمعلول هو من ضيق الخناق، وإلا فإن الإضافة بين العلة والمعلول إضافة إشراقية (ش).

(٣) أي اتصاف الماهية بالوجود وصيرورتها موجودة (ش).

المعطى هو الوجود لا غير. ومعه لا معنى لعقد مسألة جديدة في الفلسفة بعنوان مسألة الجعل.

ولم يتعرض المصنف لبيان خصوصية مسألة الجعل، ووجه افتراقها عن المسألة السابقة: فإن مسألة أصالة الوجود لا تبتني على إثبات العلية والمعلولية، والبحث في أن الأصيل هو الوجود أو الماهية لا يختص بالإلهي الذي يؤمن بقانون العلية والمعلولية، بل يحتاج المادي الذي لا يؤمن بقانون العلية والمعلولية إلى البحث في ذلك أيضا.

وهذا بخلاف الأمر في مسألة الجعل، فإنها متفرعة على إثبات أن النظام نظام العلة والمعلول، وأن عالم المادة له علة وراءه. فهنا ينفسح المجال للبحث في أن العلة التي أوجدت هذا المعلول هل أعطته الوجود، أو الماهية، أم أعطته اتصاف الماهية بالوجود؟

نعم، يمكن أن تستمد بعض شقوق هذه المسألة من مسألة أصالة الوجود، فبعد إثبات أن الوجود هو الأصيل وأن الماهية أمر اعتباري فلا تكون الماهية هي المجعولة؛ لأن الماهية أمر اعتباري، والأثر الذي تجعله العلة في المعلول أمر حقيقي، ومعه لا يمكن أن تكون الماهية هي المجعولة.

وكما أن الماهية لا تكون هي المجعولة، كذلك لا يكون الاتصاف هو المجعول؛ إذ الاتصاف هو نسبة قائمة بين الوجود والماهية، فإذا كان ما تجعله العلة في المعلول أمرا حقيقيا واحدا لا غير، فيلزم من كون الاتصاف هو المجعول أن يكون الاتصاف أمرا حقيقيا، وأن يكون الطرفان اعتباريين؛ لأنهما لم يجعلا من قبل العلة. ولا يعقل أن يقوم أمر حقيقي خارجي بطرفين اعتباريين. فينحصر الأمر في الشّق الثالث، وهو أن المجعول من قبل العلة في المعلول هو الوجود، وليس الماهية أو الاتصاف. وبه يثبت المطلوب.

الفصل الثاني من المرحلة السابعة

في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة، فإنها إمّا أن تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلاّ أن يوجد، وهي: «العلة التامة» وإمّا أن تشتمل على البعض دون الجميع، وهي: «العلة الناقصة»، وتفترقان من حيث إنّ العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمُهُ، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمُهُ.

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة، وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي ما لا جزء لها، والمركبة، وهي بخلافها، والبسيطة: إمّا بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرّد والأعراض، وإمّا بحسب العقل، وهي ما لا تركيب فيه خارجا من مادة وصورة، ولا عقلا من جنس وفصل، وأبسَطُ البسائط ما لم يتركّب من وجود وماهية، وهو الواجب عز اسمه. وتنقسم أيضا إلى قريبة وبعيدة، والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها، والبعيدة بخلافها كعلة العلة.

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية، والعلل الداخلية ـ وتسمّى أيضا: علل القوام ـ هي المادة والصورة المقوّمتان للمعلول، والعلل الخارجية وتسمّى أيضاً: علل الوجود ـ هي الفاعل والغاية، وربما سُمّي الفاعل: ما به الوجود، والغاية: ما لأجله الوجود.

وتنقسم العلة إلى العِلَل الحقيقية والمعدّات، وفي تسمية المعدّات عللاً تجوّزٌ، فليست عللاً حقيقية، وإنما هي مقرّبات تقرّب المادة إلى إفاضة الفاعل، كورود المتحرّك في كل حدّ من حدود المسافة، فإنّه يقرّبه إلى الورود في حدّ يتلوه، وكانصرام القطعات الزمانية، فإنه يقرّب موضوعَ الحادث إلى فعلية الوجود.



شرح المطالب

تستعمل كلمة العلة في معنيين: العلة بالمعنى الأعم، وهو مطلق ما يتوقف عليه الشيء، سواء كان المتوقف عليه معطي الوجود أم لم يكن معطيا للوجود. والعلة بالمعنى الأخص، وهو ما كان المتوقف عليه فيها معطي الوجود. والمراد في هذا الفصل ذكر أقسام العلة بالمعنى الأعم، وهي تشمل أقسام العلة بالمعنى الأخص أيضا.

العلة تامة وناقصة

العلة على قسمين: علة تامة وعلة ناقصة. وهما يشتركان في حكم ويفترقان في آخر: أما جهة الاشتراك فهي أنه يلزم من عدمهما عدم المعلول، فإن عدم العلة علة تامة لعدم المعلول، سواء كانت العلة تامة أم ناقصة. ومعنى عدم تحقق العلة التامة هو أن لا يتحقق المقتضي ولا الشرط ولا عدم المانع. ومعنى عدم تحقق العلة الناقصة هو أن توجد بعض أجزاء العلة دون بعضها الآخر، كأن يكون المانع موجودا. وعليه، فتشترك العلة التامة والناقصة في أن كل منهما إذا عدم يعدم المعلول. وأما جهة الإفتراق بين العلة التامة والناقصة فهي أنه يلزم من وجود العلة التامة وجود المعلول، ولكن لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول.

العلة واحدة وكثيرة

العلة تارة تكون واحدة، بمعنى أن المعلول لا يصدر إلا عن علة

واحدة، كما في الصادر الأول[١]، فإن علته واحدة. وأخرى تكون العلل كثيرة، بمعنى أن المعلول يمكن أن يصدر عن علل عديدة، ولكن على نحو البدل، وذلك من قبيل الحرارة التي تكون معلولة للنار أو الشمس أو نحو ذلك ولكن على نحو البدل.

العلة بسيطة ومركبة

تنقسم العلة إلى البسيطة والمركبة[٢]، والبساطة والتركيب لهما معان متعددة: فتارة يكون التركيب خارجيا وهو التركيب من المادة والصورة، وذلك في مقابل البسيط الخارجي، أي غير المركب من المادة والصورة الخارجيين. وأخرى يكون التركيب عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل العقليين، وذلك في مقابل البسيط العقلي وهو الذي لا يتركب من الجنس والفصل العقليين[٣]. وثالثة يكون التركيب من الوجود والماهية، فإن كل ممكن هو زوج تركيبي[٤]، وذلك في مقابل البسيط الذي لا تركيب فيه من الوجود والماهية، وهو مختص بالواجب سبحانه وتعالى، فإن الواجب لا ماهية له (بالمعنى الأخص).

---

(١) روي عن النبي ﷺ: أول ما خلق الله نوري، وروي: أول ما خلق الله العقل (بحار الأنوار، ج١، ص١٠٥) وأمثال ذلك. وفي البحار توجد رواية عن علي بن أبي طالب عليه السلام أن النبي ﷺ سئل: مما خلق الله عز وجل العقل؟ قال: «خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق من خلق و من يخلق إلى يوم القيامة، ولكل رأس وجه، ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل. .» (بحار الأنوار، ج١، ص٩٩). وكأن عالم الخلقة كله موجود في هذا العقل، ويعلق صاحب البحار أن هذه الروايات مشكلة لا بد أن يرد علمها إلى أهلها. إلا أن صدر المتألهين فسّر ذلك على أساس أن هذا الصادر الأول بسيط الحقيقة، وأنه جامع لكل الكمالات. ومثل هذا الوجود تكون علّته واحدة وهو الخالق تعالى. ويتضح بذلك أيضا معنى قول النبي ﷺ: يا علي ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك، وما عرفك حق معرفتك غير الله وغيري. (بحار الأنوار، ج٩٣، ص٨٤) إذ هو العارف بحقيقتهما (الشارح).

(٢) البسيط ما ليس له أجزاء، بخلاف المركب.

(٣) كالصور النوعية التي هي الفصول الحقيقية للأنواع، فهي بسيطة.

(٤) حتى الصادر الأول أيضا هو مركب من ماهية ووجود وله حدّ وجودي. فيكون عين الفقر والحاجة إلى الله. فما يتصوّره البعض من أن الشيعة يتوسلون بأهل البيت بمعنى أن لهم فاعلية على نحو التفويض الممتنع عقلاً=

العلة قريبة وبعيدة

تنقسم العلة إلى قريبة وبعيدة، والقريبة ما لا يكون بينها وبين معلولها واسطة، والبعيدة ما يكون بينها وبين معلولها واسطة، كعلة العلة.

العلة داخلية وخارجية

تنقسم العلة إلى داخلية وخارجية، فالعلة الداخلية هي العلل المادية والصورية، وتسمى علل القوام لأنها مقوّمات للماهية، فالجنس والفصل من مقومات الماهية، وهما يؤخذان من المادة والصورة، والمادة والصورة يؤخذان من الواقع الخارجي. والعلة الخارجية هي العلل الفاعلية والغائية، وتسمى علل الوجود، فالعلة الفاعلية (المفيضة للموجود) ما به الوجود، والعلة الغائية (المرتبة الأسمى لوجود المعلول) ما لأجله الوجود.

العلة حقيقية ومعدّة

القسم الأخير من أقسام العلة هو انقسام العلة إلى علة حقيقية تكون مفيضة للوجود، وإلى علة معدّة تكون من الشرائط المعدّة لتحقق الموجود. والعلل المعدّة هي الشرائط التي تهيّئ المادة لكي تستقبل الصور الحقيقية من واهب الصور، وهو الحق سبحانه وتعالى. والفرق الحقيقي بين العلة الحقيقية والعلة المعدة هو أن العلة الحقيقية تعطي الوجود، ولكن العلل المعدّة تعدّ المادة لإفاضة الوجود من الحق سبحانه وتعالى.

=وشرعاً هو اشتباه. فإن الإمامية تعتقد أن أئمة أهل البيت عليهم السلام هم شرائط وصول الفيض إلى الخلق لا أنهم علل وجود هذا الخلق، بل الخالق هو الله سبحانه وتعالى. وهذا ينطبق أيضا على النبي محمد ﷺ، فلا تفويض عند الإمامية. وفي الرواية يسئل يهودي أمير المؤمنين عليه السلام: هل أنت أفضل أم آدم؟ قال أنا. وبعد المرور على الأنبياء يسأله: أنت أفضل أم محمد؟ يقول عليه السلام: ثكلتك أمك أنا عبد من عبيد محمد ﷺ. نعم، حين يوجد قصور في جهة القابل يحتاج إلى شرائط. وفي سلسلة هذه الشرائط توجد بعض الوجودات المقدّسة. وهذا ما يثبته البرهان فضلا عن النقل وإن كان هذا الكلام محله في مبحث الإمامة (الشارح).

ولكي تفاض الصورة على موجود لا بد من وجود شرائط خاصة تسمى بالعلل المعدة، تهيئ المادة (الأعم من المادة الأولى والمادة الثانية) وتعدّها لكي تستقبل الصورة الحقيقية من الحق سبحانه. فكل سلسلة عالم الإمكان هي شرائط معدّة لإفاضة الحق سبحانه وتعالى. وما يقال من أن العقل الأول علة للعقل الثاني، لا يراد بالعلة هنا العلة الحقيقية المعطية للوجود، وإنما يراد بذلك العلة المعدّة. ولكي يفاض الوجود على عالم المادة يحتاج إلى شرط وهو أن يكون مسبوقا بالعقل الأول. ولكي يفاض الوجود على عالم المادة يحتاج إلى شرط وهو أن يكون مسبوقا بعالم المثال وبعالم العقل. لا بمعنى أن عالم العقل والمثال هما علة حقيقية لعالم المادة بل إنّ العلة الحقيقية هو الله تعالى.

ومن هنا فمعنى قولهم «لا مؤثر في الوجود سوى الله» هو أن الإيجاد منحصر بالله سبحانه وتعالى، وكل ما عداه فواعل معدّة، لا فواعل حقيقية. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في موردين، ففي قوله تعالى: **﴿أفرأيتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾**[1] عمل الفلاح هنا ليس هو الزرع، بل هو الإعداد لأن يفاض الزرع من الله سبحانه وتعالى، وكذلك الصورة النوعية. وفي قوله تعالى: **﴿أفرأيتم ما تمنون، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾**[2] عمل الإنسان هنا ليس هو إيجاد النطفة، فالخلق حقيقة منه سبحانه وتعالى. وإنما عمل الإنسان هنا هو علة إعدادية وشرط لإفاضة الصور من الله تعالى.

---

(١) الواقعة / ٦٣، ٦٤.

(٢) الواقعة / ٥٨، ٥٩.

الفصل الثالث من المرحلة السابعة

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودةً، وجب وجود معلولها، وإلاّ جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقّق عدم المعلول لعدم العلة من دون علّة.

وإذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علّته، وإلاّ جاز عدمُها مع وجود المعلول، وقد تقدّم أنّ العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول. ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علته، كما أنّ العلة التامة لا ينفكّ عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانيا موجودا في زمان بعينه، كانت علّته موجودةً واجبةً في ذلك الزمان بعينه، لأنّ توقّف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان، ولو كانت العلة موجودةً في زمان آخر معدومةً في زمان وجود المعلول والإفاضة قائمةً بوجودها، كانت مفيضةً للمعلول وهي معدومة، هذا محال[١].

---

(١) الفرق بين هذه المسألة ومسألة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد أن المراد بالوجوب ها هنا، الوجوب بالقياس إلى الغير وفي تلك المسألة الوجوب بالغير (ط).

برهان آخر:

حاجة الماهية المعلولة إلى العلّة ليست إلاّ حاجة وجودها إلى العلة، وليست الحاجة خارجةً من وجودها ـ بمعنى أن يكون هناك وجود وحاجة ـ بل هي مستقرّةٌ في حدّ ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط، فهو وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى علّته لا استقلال له دونها، وهي مقوّمة له، وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلاّ متقوّما بعلته معتمداً عليها، فعند وجود المعلول يجب وجود علته، وهو المطلوب.



شرح المطالب

الجبر العلي

من خصائص وأحكام العلة والمعلول استحالة إنفكاك العلة التامة عن معلولها، فإن المعلول من لوازم العلة التامة التي لا تنفك عنها.

ولا يلزم من القول بالتلازم بين العلة التامة ومعلولها واستحالة إنفكاكهما عن بعضهما أن يكون الواجب سبحانه وتعالى موجبا وغير مختار في فعله. فقد تصور بعض المتكلمين أنه يلزم من ذلك أن يصدر المعلول عن العلة جبرا. إلا أن ذلك ناشيء من الغفلة عن أجزاء العلة التامة، فإن من أجزائها إرادة الفاعل، وما لم تتحقق إرادة الفاعل فلا توجد علة تامة؛ إذ العلة التامة مرهونة بتحقق جميع أجزائها بما فيها إرادة الفاعل.

وعلى سبيل المثال حركة المفتاح المعلولة لحركة اليد: فإذا انتفت موانع حركة اليد، وتوفرت شرائط الحركة، وتمت إرادة الإنسان، فيستحيل حينئذ أن لا تتحقق حركة المفتاح في الخارج. وذلك بخلاف ما لو انعدمت بعض أجزاء العلة التامة، كما لو لم تكن إرادة الفاعل تامة. وعليه، فإذا كانت الشرائط كلها متوفرة، والموانع كلها مرتفعة، والعلية تامة، فيستحيل أن لا يتحقق المعلول في الخارج.

يريد المصنف في هذا الفصل إثبات التلازم بين العلة التامة ومعلولها من جهة، وبين المعلول وعلته التامة من جهة أخرى. فالبحث يقع في مسألتين:

الأولى: في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

الثانية: في وجوب وجود العلة عند وجود المعلول.

وقد بحث المصنف هاتين المسألتين على مبنى المشهور في الإمكان الماهوي الذي هو لازم الماهية[1]. ثم عرّج إلى المسلك الحق القائل بالإمكان الفقري.

دليل التلازم العلي على مسلك أصالة الماهية

وعلى القول بالإمكان الماهوي يثبت المصنف وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة عن طريق برهان الخلف، وهو أنه إذا وجدت العلة التامة: فإما أن يلزم وجود المعلول، وإما أن لا يلزم وجوده، بأن يفرض عدم المعلول مع وجود العلة التامة. وعلى الأول يثبت المطلوب. وعلى الثاني فإذا كانت العلة التامة موجودة مع فرض عدم المعلول، وحيث إنّ عدم المعلول معلول لعدم العلة، فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين. وبما أن وجود العلة وعدم وجودها نقيضان لا يجتمعان، فيستحيل حينئذ أن لا يكون المعلول موجودا.

ويقول المصنف تطبيقا لهذا المطلب: لو فرض أن المعلول زماني فلا بد أن تكون علته معه، ولا يلزم أن تكون العلة زمانية أيضا؛ إذ قد يكون أحد طرفي الملازمة زمانيا من دون أن يكون الطرف الآخر كذلك. وعند البحث في صفات الواجب الفعلية كالرازقية مثلا، يذكر الباحثون أن طرف الفعل قد يكون زمانيا، ولا يلزم منه أن يكون الفاعل أيضا زمانيا؛ فإذا كان المرزوق زمانيا فلا يلزم أن يكون الفاعل الرازق أيضا زمانيا، بل يمكن التفكيك بأن يكون أحد طرفي الملازمة زمانيا والآخر ليس كذلك.

---

(١) يوجد فرق بين أن يكون الامكان لازم لذات الماهية وبين أن يكون من ذاتياتها، فالامكان ليس من ذاتيات الماهية كما تقدم مرارا.

وعليه، لا بد أن يكون الفاعل مع الفعل وجودا، أما زمانا فقد يكون معه وقد لا يكون، ويتحدد ذلك بالرجوع إلى طبيعة العلة: فإن كانت العلة مادية تكون موجودة مع المعلول في الزمان أيضا، كحركة اليد والمفتاح، فلو كانت حركة اليد موجودة في زمان غير زمان حركة المفتاح، فيلزم المحال، وهو وجود المعلول بلا علة، ووجود العلة بلا معلول. أما إذا كانت العلة حقيقية مانحة للوجود فتكون معه في الوجود، ولا يشترط أن تكون معه في الزمان أيضا.

دليل التلازم العلي على مسلك أصالة الوجود

وقد يقال أنه يوجد في هذا البيان تكلّف؛ إذ لا مانع في بعض الفواعل من أن يظهر أثر الفعل بعد انعدام فاعله. ولهذا عمد المصنف إلى إثبات التلازم على مسلك صدر المتألهين في أصالة الوجود، وليس على أساس الماهية كما هو مبنى المدرسة المشائية. وهذا يتضح من خلال تحليل حقيقة العلة والمعلول:

فمما لا شكّ فيه أنّ المعلول محتاج ومتوقف، وأنّ العلة محتاجٌ إليها ومتوقف عليها، وأنّ متعلق الاحتياج والتوقف هو الوجود[1]: فالوجود هو المتوقّف والمحتاج، والوجود هو المتوقّف عليه والمحتاج إليه.

وهل الحاجة عرض زائد على وجود الممكن ملازمة له، أم أنها عين وجود الممكن؟ وبعبارة أوضح، هل الحاجة بالنسبة إلى وجود المعلول من قبيل الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، أو من قبيل الحيوانية والناطقية بالنسبة إلى الإنسان؟ لا شك أن احتياج المعلول إلى العلة كامن في صميم وجود المعلول، لا أنه عرضٌ زائد عليه ملازمٌ له.

---

(١) انظر: المسألة الثانية من الفصل الأول.

ويرهن عليه بأنه لو كان الاحتياج في الوجود الإمكاني عرضا زائدا عليه، لكان الممكن مستغنيا عن الاحتياج في وجوده، وإن لم يكن مستغنيا عنه في عوارضه. فإذا كان الممكن مستغنيا عن الواجب في ذاته، فإما أن يكون الممكن واجبا في ذاته وإما أن يكون ممكنا كذلك. وعلى الأول يلزم تعدد الواجب، وهو محال لما سيأتي. وعلى الثاني يعود نفس الكلام في أنه هل هو محتاج في ذاته أم أنه محتاج فيما هو زائد على ذاته فحسب؟ فإذا كان محتاجا في ذاته فيثبت المطلوب، وأما إذا كان مستغنيا في ذاته فيلزم من ذلك التسلسل الباطل. فلا بد من الإلتزام بأن حقيقة المعلول ـ بناء على أصالة الوجود ـ هي الفقر والحاجة، لا أن الفقر والحاجة عرضان لازمان لوجود المعلول.

وعلى سبيل المثال لو تصوّر الذهن شيئا ما وحصل في نفس الإنسان صورة عنه، فيكون وجود الصورة قائمٌ بالنفس بحيث تكون الصورة محتاجة للنفس في وجودها لا في أعراضها. وما دامت النفس ملتفتة إلى الصورة تكون الصورة متحققة وموجودة، أما إذا انقطع الإلتفات عنها فتكون الصورة في حكم العدم. ووجود المعلول وجودٌ فقيرٌ في ذاته، قائمٌ بغيره، كالمعاني الحرفية[1]. فإذا كان وجود المعلول من سنخ هذا الوجود فلا يعقل انفكاكه عن العلة بحيث يتحقق المعلول بدون العلة التامة، كما لا يعقل تحقق المعنى الحرفي بدون تحقق معنى اسمي، إذ أن وجود المعلول ـ كالمعنى الحرفي ـ قائم بالغير. وعليه، فإن مبنى صدر المتألهين هو رجوع حقيقة العلة والمعلول إلى الغنى والفقر، أو المستقل والرابط. أما بحسب المبنى المشائي فيرجع

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام: كل قائم في سواه فهو معلول، وورد في أول آية الكرسي (لا إله إلا هو الحي القيوم) القائم بذاته والمقوّم لغيره (القائم به الغير) (ش). والمعنى الحرفي هو ما لا قوام له في نفسه بحسب إفادة المعنى، فهو معنى انتسابي قائم بغيره.

الوجوب والإمكان إلى ضرورة الوجود وتساويه بالنسبة للوجود والعدم. وبذلك يتضح عدم صحة السؤال عن علة وجود الواجب، إذ فرض انه غني هو أنه غير محتاج، والسؤال عن علة وجوده يعني أنه محتاج، وإذا احتاج فلا بد أن ينتهي إلى غني مستقل، وإلا لو تسلسل يلزم وجود روابط من غير مستقل وهو محال.

ويتضح أيضا أن جملة من براهين إثبات وجود الواجب مبتنية على إبطال التسلسل، فإذا لم يثبت بطلان التسلسل في الرتبة السابقة لا يثبت بالتالي وجود الواجب. ولا يلزم ذلك على مبنى صدر المتألهين حيث يتم اثبات وجود الواجب من خلال تحليل العلة والمعلول، ومن خلال ذلك يتم إثبات بطلان التسلسل. وهذا هو فرق مسلك صدر المتألهين عن مسلك مشهور الحكماء الذين يثبتون وجوب الواجب تعالى عن طريق إبطال الدور والتسلسل.

الفصل الرابع من المرحلة السابعة

قاعدة الواحد

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وذلك: أنّ من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخيّة ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلاّ جاز كون كلّ شيء علّةً لكلّ شيء وكلّ شيء معلولا لكلّ شيء، ففي العلة جهةٌ مسانِخَةٌ لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها، فلو صدرت عن العلة الواحدة، وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة، معاليلُ كثيرة بما هي كثيرة متباينةٌ غير راجعة إلى جهة واحدة بوجهٍ من الوجوه، لزمه تقرّر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذاتُ جهةٍ واحدة، وهذا محال.

ويتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإنّ في ذاته جهة كثرة.

ويتبيّن أيضاً: أنّ العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

شرح المطالب

وقع النزاع بين الحكماء والمتكلمين والأصوليين في تمامية قاعدة الواحد. فذهب الحكماء إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. واعترض المتكلمون عليهم بأنه يلزم من ذلك أن يكون الحق سبحانه وتعالى عاجزا عن إيجاد أكثر من مخلوق واحد. كما تلقى الأصوليون هذه القاعدة بالرفض أيضا.

وذهب الحكماء إلى القول ببداهة هذه القاعدة، وأن سبب إنكارها هو عدم تصور معنى الواحد تصورا صحيحا، وإلا لما كان هناك مجال لإنكار بداهتها على الإطلاق. وقبل الدخول في التنبيه على القاعدة، لا بد من الإشارة إلى مقررات هذه القاعدة، وهي:

المراد من الواحد الذي يصدر عنه الشيء

ليس المراد بالواحد هنا الواحد العددي، كما ليس هو الواحد الاعتباري أو غيره من أقسام الوحدة. وسيأتي في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة أن الواحد على قسمين: حقيقي وغير حقيقي. والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة. والذات التي هي نفس الوحدة يستحيل فرض ثان لها، فهي كالصرف لا يتكرر ولا يتثنى. وهذه الوحدة الحقّة هي الوحدة الحقيقية المنحصرة في الواجب سبحانه وتعالى[1]. وفي مقابل الوحدة

---

(١) للتوسع انظر: كتاب «أساس التوحيد»، للميرزا مهدي الأشتياني. الأسفار، ج٧، لصدر المتألهين. كتاب «أصول الفلسفة» للمصنف وحواشي الشهيد المطهري عليه (ش).

الحقة هناك الوحدة الظليّة وهي عالم الإمكان. وعليه، فالمقصود بالوحدة في القاعدة هي الوحدة الحقّة الحقيقية، ومن هنا يتضح الخلط الواقع في كلام المتكلمين والأصوليين، فقد استدل صاحب الكفاية على ضرورة أن يكون موضوع العلم واحدا بوحدة الغرض المترتب عليه، وهذه الوحدة هي من الأمور الاعتبارية المحضة. والحال أن قاعدة الواحد لا تجري في غير الواجب[1]، فلا تجري في الأمور الحقيقية فضلا عن الاعتبارية[2].

المراد من الصدور

منشأ الصدور هو خصوص العلة الفاعلية الموجدة، وليس مطلق ما يكون منشأ للأثر. والإيجاد يختص بالفاعل الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى. فإن العلل الوسطية مجرّد شرائط ومعدّات.

المراد من الواحد الصادر

المراد من الواحد هنا هو فعله سبحانه وتعالى، فيشمل كل عالم الإمكان. فهل أن الفعل الصادر من الواحد الحق سبحانه واحد أيضا أم أن فعله متكثر[3]؟ وهذا الواحد الصادر ليس واحدا بالوحدة العددية كما توهم بعض المتكلمين

---

(١) وقد يقال بتعميم القاعدة لمطلق الموجودات التي لا توجد فيها إلا خصوصية واحدة، فإن البرهان الذي أقيم على قاعدة الواحد يمكن أن يشمل غير الواجب سبحانه وتعالى: فإن العلة إذا لم تكن فيها إلا خصوصية واحدة فيستحيل أن تكون منشأ لأكثر من معلول واحد بمقتضى قاعدة السنخية. ومن هنا يقول صدر المتألهين في الجزء الثامن من الأسفار عند إثبات تعدد قوى النفس وأن هذه القوى بسيطة: إن المعلولات الصادرة منها واحدة. وتقدم فيما سبق أنه كما يمكن استكشاف وحدة المعلول من وحدة العلة يمكن استكشاف وحدة العلة من وحدة المعلول. فإذا كان المعلول واحدا فيمكن أن تكون علته أيضا واحدة. ومن هنا عمّم بعض الفلاسفة قاعدة الواحد لتشمل غير الواجب، ولكن بشرط وهو أن الخصوصية الواحدة لا يمكن أن تكون منشأ لأكثر من معلول واحد (ش).

(٢) وإلى هذه الوحدة الإشارة في قول أمير المؤمنين عليه السلام: (واحد لا كالعدد) (ش).

(٣) يوجد في القرآن الكريم إشارات إلى أن فعله تعالى واحد كما في الآية المباركة: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) القمر ٥٠، وفي الآية: (فأينما تولّوا فثمّ وجه الله) البقرة ١١٥، حيث إنّ كلّ ما سواه هو وجهه=

والأصوليين حيث أشكلوا بأن الإنسان واحد ومع ذلك تصدر منه أفعال كثيرة، فكيف بالحق سبحانه وتعالى. بل المقصود من الوحدة الوحدة الحقة الظلّيّة. فالفعل الواحد الصادر من الله سبحانه وتعالى هو كل عالم الإمكان بكل عوالمه من العقل والمثال والمادة وعالم البرزخ والآخرة والجنة والنار.

وكذلك فإنه من المحال أن يصدر عن الواجب سبحانه وتعالى نظام آخر غير هذا النظام البديع، لأنه لو صدر منه تعالى نظام آخر فيستحيل أن يكون ذلك النظام عين النظام الموجود للزوم اجتماع المثلين حينئذ. وليس هو أفضل منه، إذ ليس في الإمكان أبدع مما كان. وليس هو أدنى منه، إذ لا معنى لإيجاد عالم أدنى من هذا العالم بعد فرض القدرة على الأعلى. ولهذا يصرح الحكيم ميرزا مهدي الأشتياني[1] بأن قاعدة الواحد قاعدة بديهية لا تحتاج إلى إقامة برهان.

برهان قاعدة الواحد

ويتضح البرهان الذي أقامه المصنف تنبيها على القاعدة من خلال المقدمة التالية: وهي أنه لا بد من فرض السنخية بين العلة ومعلولها. وليس

=سبحانه وتعالى، ووجه الله واحد. وورد في الحديث أن جماعة من اليهود سألوا الإمام علي عليه السلام عن وجه الله أين هو؟ فطلب عليه السلام أن يوقدوا له نارا، فلما أرقدوا سألهم عليه السلام: أين وجه النار؟ فقالوا: كله وجه. فقال عليه السلام: كله وجه. أي أن كل عالم الإمكان وجه الله. فإذا القرآن يصرح بأن فعل الله سبحانه وتعالى واحد.

(١) ميرزا مهدي الأشتياني بن الفيلسوف ميرزا جعفر الآشتياني (١٨٨٨ـ١٩٥٢) فقيه، حكيم، متكلم، أديب، رياضي، مفسر، عارف، فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، جامع للمعقول والمنقول. ولد في طهران وسكن فيها، تلقى دروسه الأولى في سن مبكرة، وظهر نبوغه وهو في الخامسة عشرة من عمره. تلقى دروسه العليا في الفلسفة على الميرزا أبو الحسن جلوه، والميرزا حسن كرمنشاهي والميرزا هاشم جيلاني. سافر إلى العراق ثلاث مرات منذ عام ١٩٠٩ حيث درس على آية الله خراساني وآية الله يزدي الطباطبائي والفيروزآبادي والنائيني وآغا ضيا العراقي وآية الله الأصفهاني ونال درجة الاجتهاد، زار النجف حيث أقام مدة سنة ثم عاد إلى طهران. قام بجولة في العالم الإسلامي فزار بخارى والقاهرة والاسكندرية، وجال خارج العالم الإسلامي زار فيها ألمانيا وفرنسا وايطاليا وبلجيكا والهند. له كتاب «أساس التوحيد» بالفارسية عالج فيه نظرية وحدة الوجود. وله أيضا «التعليقة» وهي تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري.

المراد من السنخية المثلية، بل المراد منها ضرورة أن توجد في العلة خصوصية تكون منشأ لوجود معلولها منها دون غيره، إذ بدون هذه الخصوصية لا يعقل أن تكون العلة منشأ لصدور خصوص معلولها عنها دون غيره من المعاليل. فالخصوصية التي في النار تكون منشأ لصدور الحرارة منها دون البرودة. فلو لم تشترط الخصوصية في العلة لأمكن أن يصدر كل شيء عن كل شيء. فتصدر البرودة مثلا عن النار، والحرارة عن الثلج، ويكون كل شيء علة لكل شيء ومعلولا لكل شيء أيضا. وهذا مخالف للبداهة والوجدان، ومخالف أيضا لما ثبت سابقا من أن المعلول ملازم لعلته ويستحيل أن ينفك عنها. بل ينتج عن عدم اشتراط الخصوصية في العلة إنكار قاعدة العلية نفسها. والحاصل أنه لا بد من فرض السنخية بين العلة ومعلولها.

وعليه، فعلى فرض أن تكون العلة بسيطة من كل جهة ـ إذ المفروض أن الواجب سبحانه وتعالى بسيط من كل جهة ـ فلا يمكن أن تفرض فيها خصوصيات متعددة، بل يجب أن تفرض فيها خصوصية بسيطة من كل جهة. ولا يكون معلولها متكثرا حينئذ.

وعلى فرض تكثّر المعلول، فيلزم تكثّر الخصوصيات في العلة. وحيث إنّه من المفروض أن العلة بسيطة من كل جهة، ولا توجد فيها إلا خصوصية أنها بسيطة من كل جهة. فالمعلول أيضا لا بد أن يكون واحدا لا تعدد فيه. وإلا يلزم ما فرض أنه واحد ـ أي العلة ـ ليس بواحد بل هو كثير.

الفصل الخامس من المرحلة السابعة

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أما استحالة الدور، وهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه وجوده، إما بلا واسطة، وهو الدور المصرّح وإما بواسطة أو أكثر، وهو الدور المضمر، فلأنه يستلزم توقّفَ وجودِ الشيء على نفسه، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، لِتَقَدُّمِ وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة. وأما استحالة التسلسل، وهو ترتّب العلل لا إلى نهاية، فمن أسدّ البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء، ومحصّله: أنّا إذا فرضنا معلولاً وعلّته وعلّة علّته وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاًّ من الثلاثة ذا حُكْم ضروريّ يختص به، فالمعلول المفروض معلولٌ فقط، وعلّته علة لما بعدها معلولةٌ لما قبلها، وعلة العلة علة فقط غير معلولة، فكان ما هو معلول فقط طرفاً وما هو علة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين، ثم إذا فرضنا الجملة أربعةً مترتبةً، كان للطرفين ما تقدّم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركَين في حكم الوسط - وهو أنّ لهما العلية والمعلولية معا بالتوسّط بين طرفين - ثم كلّما زِدْنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جاريا على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين - وهي العدّة التي كلُّ واحد من آحادها علّة ومعلول معا - وسطاً له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتّبة إلى غير النهاية، كان ما

وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طَرَفَ له، وهو محال.

وهذا البرهان يجري في كلّ سلسلة مترتّبة من العلل التي لا تفارق وجودُها وجودَ المعلول، سواء كانت تامة أو ناقصة، دون العلل المعدّة.

ويدلّ على وجوب تناهي العلل التامة خاصة، ما تقدّم أنّ وجود المعلول وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى علّته، فإنّه لو ترتّبت العلية والمعلولية في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة، كانت وجودات رابطة متحققةً من غير وجودٍ نفسيٍّ مستقل تقوم به، وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حُجَجٌ أخرى مذكورة في المطوّلات.

شرح المطالب

تتوقف بعض البراهين التي تهدف إلى إثبات وجود الواجب سبحانه وتعالى على إبطال الدور والتسلسل لا إلى نهاية. وفي هذا الفصل يتم إثبات استحالة الدور والتسلسل.

استحالة الدور

ليس المراد من الدور هنا مطلق التوقف، وإنما المراد منه خصوص التوقف في الوجود. فقد يستند الكتاب (أ) على الكتاب (ب)، ويستند الكتاب (ب) على الكتاب (أ)، فيتوقف كل منهما على الآخر بنحو تشكيل الزاوية، فإذا ارتفع أحدهما سقط الآخر. إلا أن التوقف هنا ليس في الوجود، فإن كل من الكتابين مستقل في وجوده عن الآخر، نعم أحدهما متوقف على الآخر في استقراره.

فالدور المحال هو الدور بمعنى التوقف في الوجود، بحيث يكون الموجود (أ) محتاجاً في وجوده إلى (ب) والموجود (ب) محتاج في وجوده إلى (أ). فيكون (أ) محتاجا ومحتاجا إليه، وكذا (ب). وهذا الدور محال لاستلزامه توقف وجود الشيء على نفسه: فإذا فرضت (أ) علة وفرضت (ب) معلولا، فمع فرض أن (أ) متوقفة على (ب) فيلزم أن تتوقف (أ) على جميع ما تتوقف عليه (ب) أيضا. وحيث إنه من جملة ما تتوقف عليه (ب) هو (أ)، فتكون (أ) متوقفة في وجودها على (أ). ويستحيل توقف الشيء على نفسه؛ فإن (أ) بما هي علة تكون متقدمة، وبما هي معلول تكون متأخرة. فيلزم أن تكون (أ) متقدمة (بما هي علة) وغير متقدمة (بما هي معلول)، وهو جمع للنقيضين.

استحالة التسلسل

التسلسل على قسمين:

الأول: التسلسل الممكن، وهو أن يكون الشيء متناه بالفعل، ولكنه لا يقف عند حدّ. وذلك من قبيل العدد الذي لا يقف عند حد باعتباره غير متناه بالقوة، ولكنه مع ذلك متناه بالفعل، وهذا لا محذور فيه.

الثاني: التسلسل المحال، وهو تسلسل العلل إلى غير نهاية بحيث تكون جميعها موجودة بالفعل، لا أن بعضها متناه موجود بالفعل وبعضها الآخر غير متناه موجود بالقوة.

فإذن، ليس البحث في مطلق التسلسل، وإنما هو فيما إذا كانت هناك سلسلة غير متناهية، مع كون جميع أجزائها بالفعل. وهذا شرط في التسلسل المحال. ومن جهة ثانية أن يكون التسلسل في العلل الحقيقية ومعلولاتها، أي العلل المفيضة للوجود[1].

ولكن بعض المتكلمين لم يراعوا هذه الشروط، فعمّموا استحالة التسلسل بما يشمل الموارد التي لا يكون التسلسل فيها محالاً بنظر الفيلسوف. ففي حوادث العالم الطبيعي يرى المتكلم أنها متناهية لاستحالة التسلسل فيها. بينما ينفي الفيلسوف ذلك، لعدم تحقق علاقة العلية والمعلولية حينئذ، فالحوادث الطبيعية بعضها في عرض البعض الآخر.

وعليه فشرائط التسلسل هي كالتالي: أولا: إن لا يكون من قبيل التسلسل اللايقفي. ثانيا: إن يكون التسلسل في العلة والمعلول، إما تصاعديا أو تنازليا.

---

(١) راجع تفصل ذلك في النهاية.

براهين استحالة التسلسل

ـ والبرهان الأول على استحالة التسلسل هو للشيخ الرئيس، ومفاده أنه لو كانت السلسلة مركبة من ثلاثة أجزاء ـ علة لا تكون معلولة، ومعلول لا يكون علة، ووسط يكون معلولا (للعلة التي لا تكون معلولة) وعلة (للمعلول الذي لا يكون علة) ـ فهنا ثلاثة أطراف، وكل واحدة من هذه الحلقات الثلاثة لها خصوصية لا توجد في الأخريين: أما العلة فهي علة ليس إلا، وأما المعلول الأخير فهو معلول ليس إلا، وأما الوسط فهو علة ومعلول. فهنا طرفان ووسط، وكل شيء يتصف بالعلية والمعلولية، لا بد أن يكون وسطا، لإحرازه خصوصية الوسط. ولو كانت الأطراف أربعة فيكون الطرف الأول علة فقط، والطرف الأخير معلول فقط، وكل ما يقع في الوسط يكون علة ومعلولا. وكذا لو كانت الأطراف خمسة أو أكثر.

فمع فرض أن سلسلة العلل لا تنتهي إلى حد يكون علة وليس معلولا (الطرف الأول)، فتكون جميع حلقات السلسلة علة ومعلولا. فيلزم أن يتحقق الوسط بلا طرف، وهو محال.

وبتعبير آخر: يلزم أن يكون الوسط ليس بوسط، وهو اجتماع للنقيضين؛ وذلك لأن كل حلقة من حلقات السلسلة هي علة لما تحتها ومعلولة لما فوقها، إذ العلية لا تقف إلى حدّ. فتكون وسطا. والمفروض أنه لا طرف لها، فإذن هي ليست بوسط. فيصدق على الحلقة أنها وسط وليست بوسط. وهو اجتماع للنقيضين.

ـ وذكر المصنف برهانا آخر مختص بالعلل التامة. وذلك من خلال تحليل معنى العلية والمعلولية بإرجاعهما إلى الغني والفقير والرابط والمستقل. وأن الوجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته. فلو كانت سلسلة المعلولات غير متناهية بحيث لا تنتهي إلى علة مستقلة غير معلولة، يلزم من

ذلك أن تكون الوجودات الرابطة متحققة من غير وجود نفسي مستقل تقوم به، وهو محال. فالصور الذهنية مثلا وجودات رابطة بالنسبة إلى وجود النفس، وما لم تتحقق هذه النفس فلا يمكن أن توجد الصور الذهنية. فكذلك وجود عالم الإمكان وجود رابط بالنسبة إلى وجود الحق سبحانه وتعالى، فما لم يتحقق الوجود المستقل والغني لا يعقل أن يتحقق الوجود الرابط. فإذا تحقق الوجود الرابط فلا بد أن يكون الوجود الغني متحققا أيضا.

ـ وتعرض المصنف في كتاب «نهاية الحكمة» لبرهان الفارابي في إثبات استحالة التسلسل، وهو المعروف ببرهان الأسدّ الأخصر، وهو أنه لو كان التسلسل في العلل لا إلى نهاية ممكنا لما تحقق أي موجود، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبطلان التالي بديهي لتحقق الموجود، فالتسلسل في العلل لا إلى نهاية محال وبيان ذلك: أنه لو اشترط أحدهم أن لا يدخل أي شخص إلى الغرفة إلا إذا دخل شخص قبله، فلا يمكن أن يدخل إلى الغرفة أحد؛ لأن كل من يريد الدخول إلى الغرفة فإن دخوله مشروط بأن يدخل شخص قبله، والحال أن الدخول إلى الغرفة لا يتحقق إلا في صورة وجود دخول بلا شرط.

فإذا كان المعلول بحيث لا يوجد إلا إذا سبقته علة، وكذا علته لا توجد إلا إذا سبقتها علة، فهذه القضية لن تقف حينئذ عند حد، وبالتالي يلزم على هذا أن لا يتحقق وجود في عالم الإمكان. وحيث إنّ التالي باطل قطعا، للعلم الوجداني بتحقق الموجود، فالمقدم مثله، وهو أن هناك موجود متحقق بدون هذا الشرط، أي بدون أن يكون مسبوقا بعلة سابقة، وهو العلة الأولى. وهذا البرهان من أقوى البراهين لإثبات استحالة التسلسل.

الفصل السادس من المرحلة السابعة

العلة الفاعلية وأقسامها

العلة الفاعلية ـ وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله ـ على أقسام. وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا، والثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه، وهو الفاعل بالطبع أو لا يلائم وهو الفاعل بالقسر، والأول ـ وهو الذي له علم بفعله ـ إن لم يكن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر، وإن كان بها، فإمّا أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله وهو الفعل بالرضا، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله، وحينئذ إما أن يكون علمه مقرونا بداعٍ زائد وهو الفاعل بالقصد، وإما أن لا يكون علمه مقرونا بداعٍ زائد، بل يكون نفس العلم فعليا منشأ لصدور المعلول، وحينئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته وهو الفاعل بالعناية، أو غير زائد على ذاته وهو الفاعل بالتجلي، والفاعل في ما تقدم إذا نسب إلى فعله من جهة أنه وفعله فعلٌ لفاعل آخر، كان فاعلا بالتسخير.

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدهما: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله، مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية، تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، ولا فعله ملائم لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يكرهُ على فعل ما لا يريده.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادةٌ وعلمُهُ التفصيلي بالفعل عين الفعل وليس له قبل الفعل إلاّ علمٌ إجماليٌ به بعلمه بذاته، كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمُهُ التفصيلي بها عينها وله قبلّها علم إجمالي بها بعلمه بذاته، وكفاعلية الواجب للأشياء عند الإشراقيين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، بداعٍ زائد، كالإنسان في أفعاله الاختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقع على جذعٍ عالٍ، فإنّه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب في إيجاده على قول المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته، كالنفس الإنسانية المجرّدة، فإنّها لمّا كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميز بعضها من بعض، وكالواجب تعالى بناءً على ما سيجيء من أنّ له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نُسِبَ إليه فِعْلُه من جهة أنّ لنفس الفاعل فاعلا آخر، إليه يستند هو وفعله، فهو فاعل مسخّر في فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانية، وكالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى في أفعالها.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية ـ على ما يقتضيه التقسيم ـ كلام.



شرح المطالب

تقدم فيما سبق أن علل الوجود هي العلة الفاعلية والعلة الغائية، وعلل القوام هي العلة المادية والعلة الصورية. ولهذه العلل الأربعة أقسام وأحكام.

أقسام العلة الفاعلية

العلة الفاعلية هي العلة التي تفيض بالوجود على المعلول وتحقّق وجوده في الخارج. ويمكن تقسيم العلة الفاعلية بالنظر البدوي إلى ثمانية أقسام، وهي: الفاعل بالطبع، والفاعل بالقسر، والفاعل بالجبر، والفاعل بالرضا، والفاعل بالعناية، والفاعل بالتجلي، والفاعل بالتسخير، والفاعل بالقصد. والمصنف بعد أن بيّن الأقسام إجمالا، شرع بتفصيلها على النحو التالي:

الفاعل بالطبع

وهو الفاعل الذي لا علم له بفعله، أو له علم به ولكن لا يتوقف في إنجازه للفعل على العلم به، فلو خلّي الفاعل وطبعه يكفي ذلك في إنجاز الفعل ما لم يمنعه مانع من الخارج، ومثاله الحجر الثقيل لو خلي وطبعه فإنه يتوجه من الأعلى إلى الأسفل.

فالفاعل بالطبع له خصوصيتان: الخصوصية الأولى هي أنه لا علم له بفعله، ومثاله النفس بالنسبة لأفعالها الطبيعية، فإن الهاضمة التي هي من قوى النفس تقوم بفعلها من جذب الطعام النافع ودفع الرديء، ولكن من دون ان يكون للنفس علم بهذا الفعل. وحتى في صورة علمها بفعلها فإن علمها به لا يؤثر في حصول الفعل أو عدم حصوله لا سلبا ولا إيجابا. والخصوصية الثانية هي أن الفعل على مقتضى طبع الفاعل.

الفاعل بالقسر

وهو الذي ليس له علم بفعله، ولكن فعله ليس على مقتضى طبعه، وإنما على خلاف مقتضى الطبع. كالحجر يرمى إلى الأعلى، فإن حركة الحجر إلى الأعلى على خلاف طبع الحجر ومقتضاه. وكقوى البدن حين يصاب بالمرض، فالمعدة السالمة تجذب النافع وتردّ الرديء، ولكنها حين تصاب بالمرض تفعل العكس، وفعلها هذا على خلاف مقتضى طبعها بسبب مانع خارجي.

الفاعل بالجبر

وهو الذي له علم بفعله، ولكنه لا يفعله بإرادته وإنما يفعله بإرادة غيره وإجباره. وقد أثير الكلام حول وجود ومعقولية هذا النحو من أقسام الفاعل على ما سيأتي بيانه.

الفاعل بالرضا

وهو الذي له علم بفعله، وهذا العلم تارة يكون إجماليا وأخرى تفصيليا، والمقصود بالإجمال هو الإبهام وبالتفصيل هو الوضوح. فالفاعل بالرضا تارة يعلم بفعله بنحو العلم المبهم الإجمالي، وذلك في مقام ذاته. وأخرى يعلم بفعله بنحو العلم الواضح التفصيلي، وذلك في مقام فعله.

وعلى سبيل المثال الرسّام، فإنه يعلم بأنه يمتلك قدرة على رسم لوحات فنية، ولكن لا يعلم بها تفصيلا، فيكون علمه بفعله ـ وهي اللوحات الفنية ـ علم إجمالي. وإذا تحقّق منه الرسم والنقش في الخارج فيصير علمه بها تفصيليا. وعلمه الإجمالي بها يتحقق في رتبة سابقة على الفعل، بينما علمه التفصيلي بها يتحقق في رتبة لاحقة هي رتبة الفعل.

وهذا معنى القول بأن الفاعل بالرضا له علم إجمالي بالفعل في مقام

ذاته، لأن ذاته معلومة له، وذاته علة لهذه الموجودات في الخارج، والعلم بالعلة علم بالمعلول ولكن إجمالا، ويكون علما تفصيليا إذا تحققت الأفعال في الخارج تفصيلا، فيكون علمه التفصيلي هو فعله.

وهذه البحوث تنفع في بيان علم الحق سبحانه وتعالى وفاعليته، لأنها مبنية على بيان علم الحق، وأن الفاعل سبحانه وتعالى هو فاعل بالرضا كما زعم الإشراقيون، وأنه تعالى يعلم بما عداه في مقام ذاته إجمالا، وفي مقام فعله تفصيلا.

وعلى هذا فالنظرية الإشراقية لا تثبت علم الواجب التفصيلي بالأشياء قبل الخلق والإيجاد، وإنما تثبت العلم التفصيلي بالأشياء بعد الخلق والإيجاد. فعلمه تعالى التفصيلي بالأشياء يكون مسبوقا بعلم إجمالي في مقام الذات بناء على النظرية الإشراقية.

الفاعل بالقصد

وهو الذي له إرادة وعلم بفعله، ولكن إرادته للفعل إنما تحدث بداع زائد في الفاعل. فإذا تحقق الداعي للفعل توجد الإرادة له، وإذا لم يتحقق الداعي فلا توجد إرادة للفعل. وذلك كالإنسان في أفعاله الاختيارية، فإنه يقوم بأفعاله الإختيارية من تحرّك وأكل وشرب لدواع زائدة على ذاته غير ملازمة لها، فإذا تحقق الإحساس بالجوع أو العطش فيتحرك الإنسان ليرفع جوعه وعطشه. وإذا لم يتحقق هذا الداعي الزائد فلا يتحرّك لرفعه. وعليه، فالفاعل بالقصد هو بأن يكون هناك علم وإرادة للفعل، ولكن الإرادة للفعل إنما تتحقق بداع زائد على ذات الفاعل.

ولعل جمهور المتكلمين قد ذهبوا إلى أن الله سبحانه وتعالى فاعل للأشياء بنحو الفاعل بالقصد، مع أنه سبحانه (ليس كمثله شيء).. فإن تقسيم الفاعل إلى فاعل بالرضا أو بالعناية أو بالتجلي هو من تحقيقات الإمامية.

والمشهور بين علماء الكلام من العامة أن الفاعل مقصور عندهم على الفاعل بالقصد، أي أن الفاعل الاختياري عندهم له قسم واحد وهو الفاعل بالقصد.

الفاعل بالعناية

وهو الذي له علم بفعله، وله إرادة لفعله ـ كما هو الحال بالنسبة لكل من الفاعل بالرضا والفاعل بالقصد ـ ولكن الفاعل بالعناية له علم تفصيلي بفعله في مقام ذاته، وهذا العلم التفصيلي زائد على ذاته لا أنه عين ذاته. وهذه هي النظرية المعروفة عند المشائين بالصور المرتسمة، فالحق سبحانه وتعالى له علم تفصيلي بفعله في مقام ذاته ـ أي قبل الفعل ـ ولكن هذا العلم يكون بنحو زائد على ذاته لا أنه عين ذاته المقدسة.

وهذا العلم هو الذي يكون منشأ لصدور المعلوم ووجوده في الخارج، فإن العلم على قسمين: علم انفعالي هو انعكاس للواقع الخارجي، وعلم فعلي به يتحقق الواقع الخارجي. وذلك من قبيل الإنسان الواقف على جدار عال، فإنه بمجرد أن يتوهم أنه يسقط يتحقق السقوط، فعلمه بالسقوط يكون سببا لتحقق السقوط في الخارج. وهذا ما يسمى بالعلم الفعلي في مقابل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد تحقق الوجود الخارجي.

الفاعل بالتجلي

ذهب صدر المتألهين إلى أن الحق سبحانه وتعالى عالم بفعله في مقام ذاته، وأن هذا العلم علم تفصيلي لا إجمالي ـ تمييزا له عن الفاعل بالرضا ـ، كما أن هذا العلم التفصيلي في مقام الذات عين ذاته المقدسة لا أنه زائد على ذاته المقدسة ـ تمييزا له عن نظرية المشائين ـ.

وهذه هي النظرية المعروفة عن صدر المتألهين: ولا يراد بالعلم الإجمالي المنسوب إلى الحق سبحانه في كلمات صدر المتألهين العلم

الإجمالي بالمعنى الذي يقول به شيخ الإشراق، وهو الإبهام، وإنما المراد من الإجمال هنا هو البساطة في مقابل التفصيل، فإن الإجمال يصطلح به على معنيين: الإجمال بمعنى الإبهام، والإجمال بمعنى البساطة في مقابل التركيب. ونسبة العلم الإجمالي هنا إلى الحق ليس بمعنى العلم المبهم، بل بمعنى العلم البسيط، ولكن في عين أنه بسيط جامع لكل العلوم التفصيلية.

الفاعل بالتسخير

الفاعل الذي يفعل فعلا على قسمين: إما أن لهذا الفاعل مع فعله فاعل، وإما أنه ليس له مع فعله فاعل. فالإنسان مع فعله يوجد فوقه فاعل وهو الله سبحانه وتعالى، ولكن الله سبحانه وتعالى هو وفعله ليس فوقه فاعل. فالفاعل إذا كان فوقه فاعل يسمى فاعل بالتسخير. وهو غير الفاعل بالجبر، فإن الفاعل بالتسخير يقوم بفعله باختياره، فلو فرض أن الشمس مختارة في مسيرها، فإن فعل المسير يكون صادرا عنها باختيارها، ومع ذلك فإن الذي وضعها في هذا المسير هو الله، وهو الفاعل الحق. والشخص الذي يطلب منه أن يحضر شرابا، فإن فعله ـ إحضاره الشراب ـ يكون باختياره وإرادته، ولكنه قام بهذا الفعل من باب الطاعة حيث إنّ هناك فاعل فوقه أوقعه في هذا الفعل دون غيره. فإذن الفاعل مع فعله إن كان مسخّرا لفاعل فوقه فهو الفاعل بالتسخير، ويسمى فاعل مسخَّر، وذاك الفاعل يسمى فاعل مسخِّر، والفاعل المسخِّر مصداقه واحد لا غير، وهو الله سبحانه وتعالى.

ويتضح بذلك أن الفاعل بالتسخير لا يقع في عرض الأقسام السابقة، بل ينبغي بعد ذكر الأقسام السبعة السابقة إجراء تقسيم آخر، وهو أن الفاعل مع فعله ـ في الأقسام السبعة ـ إما هو بالذات وإما هو مسخَّر لفاعل آخر. فالفاعل بالذات هو الله، والفاعل المسخَّر هو هذه الأقسام السبعة.

بعد ذلك يشير المصنف إلى حقيقة النفس، وارتباط قوى النفس بالنفس،

وأن جميع قوى النفس الطبيعية والنباتية والحيوانية مسخّرة للنفس الإنسانية، وهي القوة الناطقة في الإنسان.

ومن هنا يبدو أن المصنف يسعى إلى بيان كيفية ارتباط القوى المختلفة بالنفس الإنسانية؛ فإن هذه القوى الطبيعية ليست مختصة بالإنسان بل هي موجودة في غيره، وكذلك القوى النباتية والحيوانية. وما يختصّ بالإنسان هو النفس الإنسانية، وما يندرج تحتها هي قوى النفس والنفس تفعل أفاعيلها بواسطة هذه القوى.

كيفية ارتباط قوى النفس بالنفس

ومن هنا بحث المحققون من الحكماء في علم النفس الفلسفي عن ماهية العلاقة التي تربط القوى السابقة بالنفس الإنسانية. وحيث إنّ المصنف لم يتعرّض في «البداية» لعلم النفس الفلسفي فلا بأس بالإشارة ولو إجمالا إلى النظريات المتصورة في كيفية ارتباط قوى النفس بالنفس.

النظرية الأولى

ولعلها المشهورة بين المتكلمين، وهي أن للإنسان نفوس متعددة لا واحدة، وهي النفس الإنسانية، والنفس الحيوانية، والنفس النباتية. وهذه النفوس بعضها مسخّر للبعض الآخر، فهي في طول بعضها البعض. وبناء على هذه النظرية يتضح مثال الفاعل بالتسخير، فالإنسان له نفوس متعددة، والنفس الإنسانية هي المسخّرة والنفس الحيوانية والنباتية مسخّرة، والحيوانية مسخّرة لما فوقها ومسخّرة لما تحتها. ولكن هذه النظرية لم تحظ بقبول المحققين من قبيل المصنف وصدر المتألهين.

النظرية الثانية

وهي أن النفس الإنسانية واحدة، غاية الأمر ان قواها متعددة، والنفس

هي المسخِّرة (بالكسر)، وهذه القوى هي المسخَّرة (بالفتح). فالقوى الحيوانية والنباتية والطبيعية جميعها مسخّرة في خدمة النفس، وليس أن بعضها مسخّر للبعض الآخر. بناء على هذه النظرية يتضح أيضا مثال الفاعل بالتسخير، حيث إنّ قوى النفس مسخَّرة لهذه النفس، فيمكن تصوّر فاعل قريب وفاعل بعيد، وهذه النظرية أيضا مرفوضة في محلها.

النظرية الثالثة

وهي نظرية صدر المتألهين[1]، فهو لا يوافق على أن النفس حقيقة واحدة، وأن قواها متعددة ومأمورة لهذه الحقيقة الواحدة، بل إن النفس حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعددة، فمرتبة منها هي القوى الطبيعية، ومرتبة منها هي القوى النباتية، وأخرى هي الحيوانية، وكذلك مرتبة منها هي الناطقية. فهذه كلها مراتب مختلفة لحقيقة واحدة.

وعليه، فلا يوجد تسخير وتسخُّر؛ إذ النفس ـ بناء على هذه النظرية ـ هي هي عندما تفعل أفعالها الطبيعية، وهي هي عندما تفعل أفعالها النباتية، وكذلك أفعالها الحيوانية والناطقية. وكذلك لا فرق فيما لو نسبت الرؤية إلى العين أو نسبت إلى النفس فإن النسبة في كلا الحالين حقيقية وواحدة.

وبناء على هذه النظرية يصح المثال الذي ذكره المصنف في الفاعل بالطبع: (كالنفس في مرتبة القوى..) أي أن النفس موجودة في جميع هذه المراتب بوجود واحد. ولا يصح المثال الذي ذكره في الفاعل بالتسخير: (فهو فاعل مسخّر في فعله كالقوى الطبيعية للنفس الإنسانية) لعدم وجود تسخير وتسخُّر. وهذه النظرية حظيت بقبول صدر المتألهين، وعبّر عنها الحكيم السبزواري بقوله في المنظومة:

---

(١) الأسفار، ج٨، بحث علم النفس الفلسفي.

النفس في وحدتها كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى

النظرية الرابعة

وهذه النظرية تنسب إلى العرفاء، وتمتاز بدقتها وانسجامها مع مدرسة أهل البيت ﷺ، ومفادها أن النفس في أفعالها تشبه الحق في فعله سبحانه وتعالى فهو داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة[1].

وتأمل المصنف في تقسيم الفاعل إلى الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية، فإن هذين القسمين يمكن إرجاعهما إلى الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة لفعله، وله علم بفعله في مقام ذاته، ولكن بداع زائد. ولكن هل أن الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية هما قسمان في مقابل الفاعل بالقصد، أم أنهما هما أيضا فاعلان بالقصد؟

فلو تفيأ شخص بظل جدار، فبدا له أن الجلوس في غير هذا المكان مريح أكثر، فإنه يتحرك باختياره إلى المكان الآخر. وكذا لو احتمل أن هذا الجدار معرّض للسقوط، فإنه يتحرك أيضا إلى مكان آخر. وكذا لو هدّده شخص بإلحاق الضرر به، فغادر المكان بسبب التهديد. ومن الناحية الفلسفية لا يوجد فرق بين هذه الأفعال الثلاثة، ففي هذه الأقسام الثلاثة تحوّل الفاعل عن المكان باختياره، وهذا هو الداعي الزائد. غاية الأمر أن الداعي الزائد تارة يكون ناشئا من نفس الإنسان، وأخرى يكون ناشئا عن عامل خارجي. وهذا العامل الخارجي، تارة هو احتمال سقوط الجدار وأخرى هو التهديد.

وبالتأمل في الأقسام الثلاثة يتضح أن الفاعل في القسم الأول فاعل بالقصد، وهو الذي قام باختياره، والفاعل في القسم الثاني فاعل بالعناية، فإن مجرّد تصوّر وقوع الجدار أدّى إلى القيام. والفاعل في القسم الثالث فاعل

(١) شرح الأسماء الحسنى ج٢ السبزواري ص٩٦.

بالجبر. والحاصل فإنه لا فرق بين الأقسام الثلاثة من الناحية الفلسفية. كما لا فرق بين المجبر والمضطر، إذ كلاهما قام بالفعل اختيارا. نعم لو أجبر شخص من قبل آخرين على الأكل وهو صائم، فهذا ليس فاعل بالجبر من الناحية الفلسفية، فإن هذا مورد الفعل لا مصدر الفعل. والبحث الفلسفي ينصب على مصدر الفعل وليس مورده.



الفصل السابع من المرحلة السابعة

في العلة الغائيّة

وهي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله، فإن كان لعلم الفاعل دَخْلٌ في فاعليته كانت الغاية مرادةً للفاعل في فعله، وإن شئت فقل: كان الفعل مرادا له لأجلها، ولهذا قيل: إنّ الغاية متقدّمة على الفعل تصوراً ومتأخرة عنه وجوداً، وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل.

وذلك: أنّ لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتضٍ لكماله. ومَنْعُهُ من مقتضاه دائما أو في أكثر أوقات وجوده قَسْرٌ دائميّ أو أكثريّ ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه، فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه، وأما القسر الأقليّ فهو شرّ قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

شرح المطالب

أقسام الغاية

العلة الغائية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله. ويتضح هذا التعريف من خلال بيان قسمي الغاية، وهما:

١. قد يكون الفاعل عالما بفعله، ويكون لعلمه بفعله دخل في فاعليته لذلك الفعل، فتكون الغاية مرادة له في ذلك الفعل، ويعبّر عن الغاية بأنها ما لأجله الفعل.

٢. وقد يكون الفاعل عالما بفعله، ومع ذلك لا يكون لعلمه بفعله أثر في صدور الفعل منه، وذلك كعلم الإنسان بعمل الهاضمة، فهذا العلم ليس له دخل في صدور فعل الهضم منه.

فالقسم الأول كما لو كان لعلم الفاعل دخل وتأثير في فاعليته، فغايته هو الكمال الذي يريد تحصيله من خلال الفعل، وذلك من قبيل أفعال الإنسان الاختيارية من الأكل والشرب.. وهذه الأفعال لا تكون مرادة له بالذات، وإنما مراده بالذات هو ما يترتب عليه ذلك الفعل، ويعبّر عن ذلك بأن هدفه وكماله ما لأجله الفعل.

والقسم الثاني كما لو كان الفاعل من الفواعل الطبيعية التي لا علم لها بفعلها على الإطلاق، فضلا عن أن يكون لعلمها دخل في فاعليتها. وذلك من قبيل قوى الإنسان الطبيعية، فإن النفس وإن كانت تعلم بها، إلا أن تلك

القوى لا علم لها بفعلها، وإنما تقوم بأفعالها من دون العلم بها. وغاية الفواعل الطبيعية هو ما إليه الحركة، فالمتحرّك حين يتحرّك إنما يريد بذلك بلوغ منتهى حركته الذي هو غايته.

وعليه، فالغاية تختلف من فاعل إلى آخر: فإذا كانت الغاية ممن له علم بفعله، وكان لعلمه بفعله دخل في فاعليته، فغايته ما لأجله الفعل. وإذا لم يكن للفاعل علم بفعله بأن يكون فاعلا طبيعيا، فغاية فعله ما إليه الحركة.

البرهان على وجود الغاية

والبرهان على ذلك هو نظام العلة والمعلول، فليس العالم جزافيا بحيث إنّ كل شيء يؤدي إلى كل شيء، بل ان كل شيء يؤدي إلى شيء مخصوص، فإن حبة الحنطة تؤتي الحنطة لا غير، أي أنها تنتج ما تنتهي إليه بحسب النظام الموضوع لها.

والموجودات في عالم الإمكان لا بد أن تطوي مسار الكمال الواقعة فيه بحسب نظام الخلقة ما لم يمنعها مانع والإنسان وحده يستطيع أن يغيّر مسار كماله بحيث ينحرف عن طريق الجنة إلى النار. وباستثناء الإنسان فإن موجودات عالم الطبيعة لا تستطيع أن تغيّر مسيرها على الإطلاق. وهذا ما يعبر عنه بالإمكان الإستعدادي الخاص: فالمادة هي مطلق الإستعداد، ولكن الإمكان الإستعدادي الذي هو عرض هو إمكان استعدادي خاص لأن يكون شيئا معينا دون غيره. وهذا هو الفرق بين المادة الأولى والإمكان الإستعدادي الذي هو من الكيفيات الإستعدادية، فالمادة الأولى شيء مبهم والإمكان الإستعدادي شيء معيّن.

والخلاصة: فإن الفاعل إن كان علميا فغايته ما لأجله الحركة. وإن كان طبيعيا فغايته ما إليه الحركة. نعم فيما يرتبط بالقسم الثاني، فالعالم حيث إنّه عالم التزاحم والتضاد والموانع فإن بعض الموجودات لا تصل إلى أهدافها

التي هي ما إليه الحركة. فلو توفرت للبذرة شرائط نموها واستمرارها في مسيرها فيمكن أن تصبح شجرة تفاح مثلا، ولكن لو حال دون نموها مانع بأن أصيبت بآفة، فلن تبلغ غايتها؛ إذ النظام الحاكم هو نظام التزاحم والموانع والتضاد. وهذا ما أفاده شيخ الإشراق بقوله: «لولا التضاد لما دام الفيض، ولولاه لما تحقق الفيض». ويتبين بذلك أن النظرية القائلة بأن منشأ الحركة هو التضاد قد ذكرت في الفلسفة الإسلامية قبل أن تظهر الماركسية إلى الوجود.



الفصل الثامن من المرحلة السابعة

في إثبات الغاية فيما يعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

ربما يظنّ، أنّ الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها، ظنّاً أنّ الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل، لكنك عرفت أنّ الغاية أعمّ من ذلك، وأنّ للفواعل الطبيعية غاية في أفعالها، هي ما تنتهي إليه حركاتها.

وربّما يظن: أنّ كثيرا من الأفعال الاختيارية لا غاية لها، كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها، وكاللعب باللحية، وكالتنفس، وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته، بعرض مانع يمنعه من ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحق: أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية، توضيح ذلك: أنّ في الأفعال الإرادية مبدأ قريباً للفعل، هو القوة العاملة المنبثة في العضلات، ومبدأ متوسطاً قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع، ومبدأ بعيدا قبله هو العلم، وهو تصوّر الفعل على وجه جزئي الذي ربما قارن التصديق بأن الفعل خير للفاعل.

ولكلٍّ من هذه المبادي الثلاثة غاية، وربّما تطابق أكثر من واحد منها في الغاية، وربما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأول ـ وهو العلم ـ فكرياً، كان للفعل الإرادي غاية فكرية، وإذا كانت تخيّلاً من غير فكر، فربما كان تخيّلاً فقط ثم تعلّق به الشوق ثم حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسمّى الفعل عندئذ «جزافاً»، كما ربما تصور الصبي حركةً من الحركات فيشتاق إليها فيأتي بها، وما انتهت إليه الحركة حينئذ غاية للمبادئ كلها.

وربما كانت تخيّلاً مع خُلُقٍ وعادة كالعبث باللحية، ويسمّى «عادة»، وربما كانت تخيّلاً مع طبيعة كالتنفس، أو تخيّلاً مع مزاج كحركات المريض، ويسمّى «قصداً ضرورياً»، وفي كل من هذه الأفعال لمبادئها غاياتها، وقد تطابقت في أنّها: ما انتهت إليه الحركة، وأما الغاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري حتى تكون له غايته.

وكل مبدأ من هذه المبادي إذا لم يوجد غايته، لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعرض مانع من الموانع، سُمّي الفعل بالنسبة إليه «باطلاً»، وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.

شرح المطالب

يتعرّض المصنف في هذا الفصل إلى بعض الإشكالات المتعلقة بالفواعل الطبيعية، والإرادية، وهي:

الإشكال المتعلق بالفواعل الطبيعية

وهو أن الغاية تتوقف على العلم والإرادة، وما لا علم له ولا إرادة فلا غاية له، والفاعل الطبيعي لا علم له ولا إرادة، فلا يكون له غاية. وهذا لا ينسجم مع القاعدة الكلية المذكورة في الفصل السابق، وهي أن كل شيء له غاية هي كماله الأخير.

والجواب كما أفاده المصنف هو أن المستشكل قد غفل عن التفصيل المذكور في المسألة، وهو أن الغاية لا تتوقف على الإرادة والعلم مطلقا، بل إن الغاية على قسمين:

١. غاية في الفاعل الإرادي، وهي التي تتوقف على العلم الإرادة.

٢. غاية في الفاعل الطبيعي، وهي لا تتوقف على العلم والإرادة، بل على ما إليه الحركة.

وإنما يرد الإشكال فيما لو كانت الغاية منحصرة فيما لأجله الفعل، أما مع تنوع الغاية واختلاف الكمال باختلاف الفاعل الطبيعي والفاعل الإرادي فلا إشكال حينئذ في المقام.

هذا هو الجواب المشهور في المسألة، وأما الجواب الحق فهو أن

الفواعل الطبيعية لها علم وإرادة كغيرها من الفواعل، وقد تقدم أن الفواعل التسخيرية هي وفعلها مسخّرة لفاعل آخر.

الإشكالات المتعلقة بالفواعل الإرادية

الإشكال الأول: هو أن القاعدة لا تجري في الفواعل الإرادية أيضا. فإن الكثير من الأفعال الإرادية الصادرة عن العقلاء لا يترتب عليها غايات وكمالات، مثل كالعبث بالسبحة، واللعب باللحية، وقيام الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها، فإن هذه الأفعال الاختيارية لا غاية لها ولا كمال. فلا معنى للقاعدة القائلة: (لكل شيء غاية هي كماله الأخير).

وهذا هو منشأ الخلاف بين الماديين والإلهيين، فإن الكثير ممن يؤمنون بوجود الخالق لا يقبلون بوجود هدف لهذا العالم، وذلك بتأثير من وقع إشكالات عالم المادة التي لا يملكون لها دفعا.

ويصرح المصنف بأن إنكار العلة الغائية هو إنكار للعلة الفاعلية، بسبب التلازم بين الأمرين، وعلى هذا الأساس يرى الشيخ الرئيس أن البحث في العلة الغائية هو أشرف أجزاء الحكمة بعد الإلهيات باعتبار أن بعض براهين وجود الواجب سبحانه وتعالى تتوقف في جانب منها على إثبات الغاية والهدف للعالم. وبه ينفتح الطريق لإثبات المعاد، باعتبار أنه إذا لم يكن هناك هدف وغاية، وكان العالم عبثا، فتقع مظالم العباد كلها بلا حساب ولا جزاء.

الإشكال الثاني: هو أن جملة من الأفعال الإرادية التي تقع في عالم الطبيعة لا تصل إلى كمالها المطلوب وذلك بسبب وجود مانع يمنعها من بلوغ الغاية. فلا معنى للقاعدة القائلة: (لكل شيء غاية هي كماله الأخير) لأنه قد يتحقق الكمال الأخير وقد لا يتحقق.

الجواب عن الإشكال الأول يعرف من خلال مقدمة، وهي: أنّ الأفعال

التي تصدر عن الفواعل الإرادية لها مبادئ متعددة، وهذه المبادئ المتعددة يقع بعضها في طول البعض الآخر: فلها مبدأ قريب، ومبدأ متوسّط، ومبدأ بعيد.

والمبدأ القريب للفواعل الإرادية هو تحريك العضلات الذي هو من الفواعل الطبيعية، فالبحث عن غاية للمبدأ القريب لا بد أن يكون في الفواعل الطبيعية لا في الفواعل الإرادية. وهذا لا يتنافى مع كون النفس التي تحرّك العضلات عالمة بفعل التحريك، وهي من الفواعل الإرادية. فإن النفس لها مراتب متعددة، وكما أنها موجودة في مرتبة القوى الطبيعية كذلك هي موجودة في مرتبة القوى النباتية والحيوانية. والنفس في مرتبة القوى الطبيعية ليس لها علم بفعلها، نعم هي في مرتبتها الحيوانية والناطقة تعلم بفعلها الواقع في مرتبتها الطبيعية. وعليه، فالمبدأ القريب لحركة العضلات فاعل طبيعي، والفاعل الطبيعي غايته ما إليه الحركة، وليس ما لأجله الحركة.

والمبدأ المتوسط والذي هو وراء المبدأ القريب هو الشوق والإرادة، فإن تحريك العضلات في الفواعل الإرادية ليس جزافيا وإنما هو مبني على إرادة. والإرادة ليست جزافية وإنما هي ناشئة عن شوق يستتبع الإرادة المحرّكة للعضلات. فالقوة الشوقية في الإنسان تستتبع إرادة، والإرادة تستتبع تحريك العضلات فيتحقق الفعل في الخارج. ومن الواضح أن القوة الشوقية التي تستتبع الإرادة داخلة في الفاعل الإرادي لا الطبيعي. فالإرادة هي المبدأ المتوسط لحركة العضلات، وحركة العضلات هي المبدأ القريب، وغاية الإرادة ليس فقط ما إليه الحركة، إذ الفاعل الإرادي هو ما لأجله الفعل، فهو إذ يتحرك إنما يتحرك لأجل غاية وراء الحركة.

والمبدأ البعيد والذي هو وراء المبدأ المتوسط هو المبدأ العلمي، فلكي يحصل للإنسان الشوق (المستتبع لإرادة الفعل والمسبّب بالتالي لحركة العضلات) فلا بد أن يتصور ذلك الفعل، وما لم يتصوّر ذلك الفعل فلا

يحصل له شوق إليه. وعليه، فالمبدأ العلمي سابق في الرتبة على المبدأ الشوقي، والمبدأ الشوقي سابق في الرتبة على المبدأ الطبيعي الذي هو تحريك العضلات.

إذا اتضح ذلك يطرح هنا سؤال: إذا كانت غاية القوة الطبيعية هي ما إليه الحركة (كتحريك العضلات)، فهل أن غاية القوة الشوقية والعلمية متطابقة مع غاية القوة الطبيعية أم غير متطابقة؟ الجواب أن غايات هذه المبادئ قد تكون متطابقة وقد تكون غير متطابقة:

فتكون متطابقة فيما لو كانت الغاية من المبدأ البعيد والمتوسط والقريب شيء واحد هو ما إليه الفعل، كما لو كانت الغاية منها هي الكون في المكان فحسب، فإن الطفل قد يتصّور الكون في مكان ما، فيحصل له شوق للكون في ذلك المكان، فيتحرك لتحقيق هذه الغاية.

وتكون غير متطابقة، كما لو كانت الغاية من المبدأ القريب هي الكون في المكان الكذائي ـ أي ما إليه الحركة ـ بينما الغاية من المبدأ المتوسط والبعيد شيء آخر وراء ما إليه الحركة. فالمتحرّك في مبدئه المتوسط والبعيد له غاية وراء الكون في ذلك المكان، فتكون الغاية هي ما لأجله الحركة، وليس ما إليه الحركة.

وأما مطابقة المبدأ المتوسط للمبدأ البعيد: فإن الفاعل إذا تصوّر الفعل فتارة يتأمل في أن هذا الفعل خير له أم لا. وأخرى يصدّق بأن هذا الفعل الذي تصوّره خير له.

فإذا تصوّر الفاعل الفعل وتأمّل في أنه خير له أم لا، كأن يتصور أنه إذا قصد المكان الفلاني فسيلتقي بصديق له، ثم يتأمل في أن اللقاء بالصديق في هذا الوقت مفيد له أو مضرّ له. فإذا صدّق بأن الالتقاء به في هذا الوقت فالمبدأ العلمي يوجد فيه مبدأ فكري. أما إذا تصوّر الفعل ولكنه لم يصدّق أن

الفعل خير للفاعل، فالمبدأ العلمي لا يوجد فيه مبدأ فكري: وذلك يكون إما من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما في حركات الأطفال، أو لأنه بمجرّد أن يخطر في ذهنه أن يقوم بالفعل الكذائي فلا يحتاج لأن يفكّر في ذلك، بل يحصل له شوق، يستتبع فيه الإرادة، والإرادة بدورها تستتبع تحريك العضلات، كما في الإنسان البالغ.

والحاصل فإن مبادئ الأفعال مختلفة: فقد تكون هي القوى الطبيعية، وقد تكون هي القوى الطبيعية بإضافة القوى الشوقية، وقد تكون هي القوى الطبيعية والشوقية بإضافة المبدأ العلمي. وهذا المبدأ العلمي تارة يكون مقترنا بتصديق الفاعل أن الفعل خير له، وهو المبدأ الفكري. وأخرى لا يقترن بتصديق الفاعل لذلك، وهو المبدأ الخيالي.

وعليه، ففي البحث عن غاية الفعل، إذا كان مبدأ الفعل هو المبدأ الفكري فالغاية لا بد أن تكون عقلائية تنسجم مع ذلك المبدأ. وأما إذا كان المبدأ هو القوى الطبيعية فلا بد من البحث عن الغاية في الفواعل الطبيعية أو الإرادية؛ لأن الوجود الذهني للغاية علة لفاعلية الفاعل، ووجودها الخارجي معلول لفاعلية الفاعل، فإذا فرض أن الغاية معلولة لفاعلية الفاعل فلا بد من التأمل في أن مبدأ الفعل هذا هل هو المبدأ الفكري أم التخيلي أم الشوقي..

والغاية لا بد أن تكون منسجمة مع المبدأ الطبيعي. والمنسجم مع هذا المبدأ هو ما إليه الحركة. ونسبة هذه الغاية إلى المبدأ الخاص بها ليس جزافا، فهذا المبدأ لا ينتج إلا هذه الغاية. نعم عندما تقاس الغايات المختلفة إلى مبادئها المختلفة يظهر أن بعض هذه الغايات أدنى من البعض الآخر لاختلاف مبادئها وعللها. فيتوهم أنها جزاف أو عبث أو غير ذلك.

وعليه، فإن كان في الغايات مبدأ فكري فعند ذلك تكون الغاية عقلائية. أما إذا لم يكن المبدأ فكريا، فلا تكون الغاية عقلائية بل قد تكون غير عقلائية.

فالقاعدة باقية على حالها، وهي أن كل فاعل لفعله غاية، فإذا كان الفاعل طبيعيا، فغاية فعله ما إليه الحركة ـ كما في المبدأ القريب ـ وإذا كان الفاعل إراديا فإذا كان المبدأ وراء فعل الفاعل الإرادي هو المبدأ الفكري فتكون الغاية عقلائية، وإذا لم يكن المبدأ فكريا فلا تكون الغاية حينئذ عقلائية. فلا يمكن الحصول على غاية فكرية من مبدأ غير فكري، كالطفل ليس له مبدأ فكري فلا يكون لفعله غاية فكرية عقلائية. نعم إذا كان المبدأ فكريا لا بد أن تكون الغاية عقلائية. ولا يلزم من ذلك أن كل من تأمل في فعل وصدّق بأنه خير للفاعل فلا بد في الواقع أن يكون خيرا للفاعل. بل قد يشتبه في المصداق بحسب مقام الإثبات: كمن يتصور أن جمع المال خير له، فيعمل جاهدا على تحصيله، ثم يكتشف بعد ذلك أن جمع المال لم يكن خيرا له بل كان ضررا عليه. ففي مقام الثبوت قد يكون التصديق خيرا للفاعل، وقد لا يكون كذلك.

وأما فيما يرتبط بالإشكال الثاني، وهو أن جملة من الأفعال الإرادية التي تقع في عالم الطبيعة لا تصل إلى كمالها المطلوب وذلك بسبب وجود مانع يمنعها من بلوغ الغاية. فقد يتأمل الفاعل في فعل ويصدّق بأنه خير له فيكون له مبدأ فكري، ولكن حيث إنّ العالم عالم التزاحم، فإنه نتيجة تزاحم العلل والمعلولات والمقتضيات قد يمنع مانع من وصوله إلى الغاية المطلوبة له. فالمقصود من أن لكل فاعل إرادي غاية من فعله، هو أنه يكون كذلك لو لم يمنعه مانع، وهذا لا ينافي كبروية القاعدة.

الفصل التاسع من المرحلة السابعة

في نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

ربما يظن: أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها ولا مرتبطة به، ومثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غايةً لحفر البئر مرتبطة به، ويسمّى هذا النوع من الاتفاق بختاً سعيداً، وبمن يأوي إلى بيت ليستظل، فينهدم عليه فيموت، ويسمّى هذا النوع من الاتفاق بختاً شقياً.

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال: إنّ عالم الأجسام مركبة من أجزاء صغار ذرية مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي دائمة الحركة، فاتّفق أن تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقي وما لم يصلح لذلك فني سريعا أو بطيئا.

والحق: أنّ لا اتفاق في الوجود، ولنقدّم لتوضيح ذلك مقدمة، هي: أنّ الأمور الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة: منها ما هي دائمي الوجود، ومنها ما هي أكثري الوجود، ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلاً ومنها ما يحصل نادرا وعلى الأقل كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فإنّها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصوّرة للإصبع مادةً زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصوّرتها

إصبعاً، ومن هنا يعلم: أنّ كون الأصابع خمسةً مشروطٌ بعدم مادة زائدة، وأنّ الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثريه، وأنّ الأقليّ الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا دائميّ الوجود لا أقليه، وإذا كان الأكثري والأقلي دائميين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهر، فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف.

وإذا كان كذلك فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتُّباً دائمياً لا يختلف ولا يتخلف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطةً تقضي بنوع من الإتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقّف الحوادث والأمور على علة فاعلية، إذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية وترتّب دائمي، ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية، كما أنكر العلة الغائية وحَصَرَ العلية في العلة المادية، وسنجيء الإشارة إليه.

فقد تبين من جميع ما تقدم: أنّ الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائمية ذاتية لعللها، وإنما تنسب إلى غيرها بالعَرَض، فالحافر لأرضٍ تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنما تنسب إلى الحافر، للوصول إلى الماء، بالعرض، وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الإنهدام ينهدم على مَنْ فيه دائماً، وهو غاية للمتوقّف فيه بالذات، وإنما عُدّت غاية للمستظل بالعَرَض. فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

شرح المطالب

منكرو الاتفاق

تقدم في البحث السابق حول العلل الفاعلية والإرادية والطبيعية أن المصنف يثبت ضرورة وجود الغاية للعلل على أنواعها.

في المقابل ثمة من أنكر وجود الغاية للعلل بنحو الموجبة الكلية، فقال بوجودها بنحو الموجبة الجزئية، وأنه لا توجد رابطة ضرورية بين الفعل الصادر من الفاعل وبين الغاية التي تترتب على ذلك الفعل من دون فرق في ذلك بين ما إذا كان الفاعل طبيعيا بحيث تكون غايته ما إليه الحركة، وبين ما إذا كان إراديا بحيث تكون غايته ما لأجله الحركة. وعليه، فإن تحقق الغاية من كل فعل ليس ضروريا، بل يمكن أن تتخلّف وتختلف[1]، فقد تتحقق الغاية وقد لا تتحقق.

فالمنكر للرابطة الضرورية بين الأفعال وغاياتها يدّعي أن المعلول قد يختلف وقد يتخلّف، ولا توجد هناك أية رابطة ضرورية بين الأفعال وبين الغايات المترتبة عليها.

---

(١) التخلّف هو أنه لا يلزم من تحقق العلة (الناقصة) تحقق المعلول، فإذا تحققت العلة ولم يتحقق المعلول فيقال حينئذ بأن المعلول تخلّف عن علته. وعدم التخلّف هو أنه يلزم من تحقق العلة (التامة) تحقق المعلول، فإذا تحققت العلة (التامة) فيقال حينئذ أن المعلول لا يتخلّف عن علته، بل كلما وجدت العلة (التامة) فلا بد أن يوجد المعلول. والاختلاف هو أن العلة يكون لها معلول، ولكن هذا المعلول تارة يكون (أ) وأخرى (ب)، فلا يتخلّف ولكنه يختلف. وعدم الاختلاف هو أن المعلول لا يختلف، بل هو دائما (أ). فإذا وجدت العلة (التامة) فالمعلول كما لا يتخلّف فهو أيضا لا يختلف (ش).

واستدل على ذلك بأمثلة كثيرة منها أن الإنسان قد يحفر بئرا ليحصل على ماء وإذا به يستخرج كنزا. ومن الواضح أن غاية الفاعل من فعله هي الوصول إلى الماء، ومع ذلك لم تتحقق الغاية. فليس كل من حفر بئرا حصل على الغاية المطلوبة، بل قد يحصل وقد لا يحصل. وعليه، فالقول بأن هناك رابطة ضرورية بين فعل الفاعل وبين الغاية المترتبة عليه ليس كذلك، فقد تتخلف الغاية وتختلف.

وكذلك لو استظل شخص بجدار ليتقي من حرّ الشمس فوقع عليه الجدار وقتله. فإن غايته هي أن يستظل بالجدار ليتقي حر الشمس، لا أن يستظل به ليموت. فهنا لا توجد أية رابطة ضرورية بين فعل الفاعل والغاية المترتبة على ذلك الفعل، بل قد توجد الغاية وقد لا توجد. وعليه، فإن نظائر هذه الأمثلة الجزئية تدل على إبطال قانون التلازم الضروري بين فعل الفاعل والغاية المترتبة على ذلك الفعل.

وعلى هذا الأساس فسّر بعض حكماء اليونان الأقدمين[١] مسألة نشأة العالم، فاعتبر ان مبادئ عالم الطبيعة عبارة عن مجموعة مواد صغيرة غير قابلة للتجزئة وغير متناهية العدد، وادّعى أن العالم وجد نتيجة اصطدام هذه الذرّات الصغيرة السابحة في فضاء غير متناه (الخلاء)، وتسبب ذلك بوجود الأشكال والهيئات الخاصة للموجودات الطبيعية، وقد حصل كل ذلك من باب الصدفة[٢]، وبهذا يكون قد أنكر ضرورة وجود الغاية[٣].

---

(١) هو ذيمقريطس.

(٢) الصدفة المستحيلة أو الاتفاق هو أن يوجد فعل من غير فاعل. وأن توجد غاية واحدة ولكن تارة من فعل وأخرى من فعل آخر.

(٣) أنكر ذيمقريطس العلة الغائية دون العلة الفاعلية حيث قال فيها بالجبر، كما أنكر العلية الغائية في خصوص الأجسام الطبيعية دون النباتية والحيوانية.

لا اتفاق في الوجود

وردّ المصنف على هذه النظرية وأمثالها بأنه لا اتفاق في الوجود، فلكل فعل غاية يستحيل أن تتخلف أو تختلف عنه. وعليه، يستحيل أن لا تكون هناك رابطة ضرورية بين فعل الفاعل وبين الغاية المترتبة على ذلك.

وتوضيح ذلك أن موجودات عالم الإمكان بحسب التصوّر البدوي على أربعة أقسام: منها ما هو دائمي الوجود. ومنها ما هو أكثري الوجود، وذلك من قبيل أصابع يد الإنسان فهي في الأعم الأغلب خمسة أصابع ولكن ليس دائما بل غالبا، وإلا فقد يوجد إنسان له أربعة أصابع أو ستة أصابع. ومنها ما هو أقلي الوجود، من قبيل الإنسان الذي له أربع أو ست أصابع. ومنها ما هو متساوي الوجود فقد يتحقق وقد لا يتحقق مثل قيام زيد وقعوده. وجميع هذه الأقسام مرجعها في الحقيقة إلى الدائمي الوجود.

والشاهد على ذلك أنه في الأغلبي الوجود يكون ليد الإنسان خمسة أصابع، ولكن هذا بشرط أن لا تصادف القوة المصوّرة مادة زائدة صالحة لخلق إصبع زائد. وعليه، فإذا كان الأكثري الوجود مقيدا دائما بشرط، فيكون ـ مع حفظ هذا الشرط ـ دائمي الوجود وليس أكثري الوجود.

وكذلك الأمر في الأقلي الوجود فهو إذا كان مشروطا بشرط أن لا تصادف القوة المصورة ما يعارض خلق الإصبع الخامس، فيكون بهذا الشرط دائمي الوجود وليس أقلي. وإذا اتضح حال الأكثري والأقلي يتضح حال المساوي. وإذا كان الأمر كذلك فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يتخلف ولا يختلف.

ومعنى أنه يوجد (أكثري) أو (أقلي) هو عدم وجود الرابطة الضرورية، ومعنى أنه يوجد (دائمي) هو وجود الرابطة الضرورية. فمن وجدت فيه المادة الزائدة لا يمكن إلا أن يكون صاحب إصبع زائد، ومن لم توجد فيه المادة

الزائدة فلا يمكن إلا أن يكون له خمسة أصابع، ولهذا قال المصنف بأنه لا اتفاق في الوجود فمتى ما تحققت الشرائط فالنتائج دائما دائمية الوجود. ومتى ما تحققت العلة التامة فالمعلول دائمي الوجود، ومتى ما لم تتحقق فالمعلول دائمي العدم. أما أن تتحقق العلة بدون أن يتحقق المعلول أصلا، أو أن يتحقق تارة معلول ما وتارة أخرى معلول آخر، فهذا غير معقول في عالم الإمكان.

فلو فرض أن هناك فعلا ما، بحيث إنّه كلما تحقق هذا الفعل مع الاحتفاظ بشرائطه وارتفاع موانعه يترتب عليه كمال معيّن، فإن دوام الترتب هذا يكشف عن وجود ملازمة ضرورية بين الفعل وبين ما يترتب عليه من غايات. وإلا لو لم تستكشف الملازمة الضرورية من دوام الترتب لأمكن إنكار العلة الفاعلية. إذ أن ضرورة وجود العلة الفاعلية مستفاد من خلال دوام ترتب الفعل على وجود الفاعل.

وعليه، فكلما وجدت العلة يوجد الفعل معها، لوجود ملازمة ضرورية بينهما. وكلما انتفت العلة ينتفي الفعل. فإذا كان دوام الترتب هو الدال على إثبات الرابطة الضرورية بين الفاعل وفعله، فيكون هو الدال أيضا على وجود الرابطة الضرورية بين الفعل والغاية المترتبة عليه.

والمدعى هو أنه إذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع فإن الأفعال تؤدي إلى غايات متساوية، فلا يمكن أن تتفق الشرائط نفسها، وترتفع الموانع كذلك، ومع ذلك تكون الغايات مختلفة.

الفرق بين الغاية والعلة الغائية

أشار المصنف إلى مطلب دقيق، وهو الفرق بين الغاية وبين العلة الغائية: فقد تقدم في البحوث السابقة أن الغاية لها وجود ذهني ووجود خارجي، وبوجودها الذهني تكون علة لفاعلية الفاعل، وبوجودها الخارجي

تكون معلولة لفعل الفاعل. وعلى سبيل المثال: فما لم يحصل للإنسان تصوّر عن كتاب معين، وتصوّر عن الغاية والفائدة المترتبة على شراء الكتاب ومطالعته، فلا يمكن أن يتحرك نحو المكتبة ليشتري ذلك الكتاب ويطالعه. فإذا تصوّر الغاية والفائدة المترتبة على الفعل تكون علة لفاعلية الفاعل، وإلا إذا لم يتصوّر الإنسان الغاية لا يمكن له أن يكون فاعلا لشيء. ففاعلية الفاعل معلولة لتصوّر الغاية ومن هنا عبّر عن الغاية بالعلة الغائية لأنها علة للعلة الفاعلية. وعليه، فإذا نظر إلى الغاية بما هي علة لفاعلية الفاعل سمّيت علة غائية، وإذا نظر إلى هذه الغاية بما هي معلولة لفعل الفاعل، سميّت غاية.

وهناك رابطة وجودية بين ذلك الكمال الذي هو الغاية وبين الفعل الصادر عن الفاعل. وذلك لأن الفعل هو علة لتحقق الغاية، والغاية معلولة لتحقق ذلك الفعل. ويعبّر المصنف عن هذه الرابطة بأن هناك نحواً من الاتحاد بين ذلك الكمال الذي هو الغاية وبين هذا الفعل، وقد بحث الفلاسفة عن هذا النحو من الاتحاد الوجودي بين كل علة ومعلولها، وعن مرتبته، وكيفية تصويره، وذلك عند تعرضهم لقاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء. ولهذا قالوا بأن المعلول حدّ ناقص للعلة، وأن العلة حدّ تام للمعلول. ومرادهم من هذا الاتحاد ـ بنحو الإجمال ـ أن كل ما يملكه المعلول من الوجود والكمال الوجودي تملكه علته أيضا، لأن معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقدا له. ولهذا فالمعلول هو العلة ولكن في رتبة أعلى. والعلة هي المعلول ولكن في رتبة أدنى. وهذا هو مرادهم من الاتحاد.

وهناك رابطة ضرورية بين الأفعال الصادرة من الفواعل وبين الغايات المترتبة على تلك الأفعال، وأن هذه الأفعال تؤدي إلى غايات ثابتة لا يمكن أن تتخلّف أو تختلف.

ثم إن المصنف رجع إلى تلك الأمثلة الجزئية التي استدل بها على أن

الغاية قد تتخلّف عن الفعل الذي أدّت إليه، وبيّن أنه لو أخذت تلك الأفعال التي تؤدي إلى غايات ثابتة بجميع شرائطها مع ارتفاع جميع موانعها، فإنها تؤدي إلى غايات ثابتة لا تتغير.

ففي مثال حفر البئر، لو نظر إلى هذا الفعل بجميع شرائطه وارتفاع جميع موانعه، فسوف يتم العثور دائما على الكنز، وليس أنه قد يعثر على الكنز وقد لا يعثر عليه.

وكذلك الأمر في مثال الجدار المائل إلى السقوط مع اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه، فكل من يستظل بذلك الجدار في وقت معيّن فسيسقط عليه ذلك الجدار، وهذا لا يختلف ولا يتخلّف. لا أنه قد يسقط وقد لا يسقط. نعم إذا نسب الاستظلال لمطلق الجدار فإن سقوط الجدار على الإنسان اتفاقي. لأنه لم ينسب السقوط هنا إلى سببه الحقيقي ـ الاستظلال بالجدار ضمن الشروط الخاصة ـ.

وعليه، إذا نسبت الغايات إلى عللها وأسبابها الحقيقية، فهذه النسبة لا تختلف ولا تتخلّف. وأما إذا نسبت الغايات إلى ما هو أوسع من عللها الحقيقية فعند ذلك تكون النسبة مجازية. فلهذا إذا تحققت الغايات في البعض دون البعض الآخر، يتصوّر أن تحقق الغاية كان اتفاقيا.

ولهذا يقول المصنف في «النهاية» بأن القول بأن هذه الغايات اتفاقية إنما هو من الجهل بالأسباب الحقيقية، وإلا لو كان الإنسان يعلم بالأسباب الحقيقية لتحقق الغايات في الخارج، لوجد أن هناك ملازمة ضرورية بين هذه الأفعال وبين الغايات المترتبة عليها في الواقع الخارجي.

وعليه، يتبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق والصدفة لو نسبت إلى عللها الحقيقية فهي ليست اتفاقية. نعم لو نسبت الى الأعم من عللها الحقيقية وغير عللها الحقيقية عند ذلك تكون

صادرة من عللها الحقيقية، فيتصور أن الغايات اتفاقية لا دائمية. فيتبين بذلك ان الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق هي غايات دائمية ذاتية، وأن هناك ملازمة ضرورية بين تلك الأفعال وبين الغايات المترتبة عليها.



الفصل العاشر من المرحلة السابعة

في العلة الصورية والمادية

أما العلة الصورية، فهي الصورة ـ بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل ـ بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة، فإنّ لوجود النوع توقّفا عليها بالضرورة، وأما بالنسبة إلى المادة فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدّم، وقد تطلق الصورة على معان أخر خارجة من غرضنا.

وأما العلة المادية فهي المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة، فإنّ لوجود النوع توقّفا عليها بالضرورة، وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم.

وقد حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة، والأصول المتقدمة تردُّه، فإنّ المادة، سواء كانت الأولى أو الثانية، حيثيتها القوة، ولازمها الفقدان، ومن الضروري أنه لا يكفي لإعطاء فعلية النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة، وهو محال.

وأيضاً، قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادة التي حيثيتها القبول والإمكان، فوراء المادة أمر يوجب الشيء ويوجده، ولو انتفت رابطة التلازم التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول أو بين معلولَي علة ثالثة وارتفعت من بين الأشياء بَطَلَ الحكم باستتباع أيّ شيء لأيّ شيء، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف الضرورة العقلية، وللمادة معانٍ أخر غير ما تقدم خارجة من غرضنا.

شرح المطالب

العلل الاربع للوجود

لا يخلو موجود في عالم الإمكان من فاعل وغاية، سواء كان ماديا أو مجرّدا. وبإضافة العلة الصورية والعلة الماديّة ـ المعبّر عنهما بعلل القوام ـ تصبح العلل في الموجودات المادية أربعة. فالعلة المادية والعلة الصورية من العلل المختصة بالموجودات المادية. بخلافه في الموجودات غير المادية حيث لا يوجد فيها سوى العلة الفاعلية والعلة الغائية.

فالموجودات المادية مضافا إلى احتياجها إلى علة فاعلية وعلة غائية، كذلك أيضا تحتاج إلى علة مادية وعلة صورية، فقد تقدم أن موجودات عالم المادة مركبة من مادة وصورة، والمادة هي الاستعداد والقبول والصورة هي الفعلية.

والمراد من العلة هنا هو العلة بالمعنى الأعم: وهو مطلق ما يتوقف عليه الشيء، سواء كان المتوقف عليه معطي الوجود أم لم يكن معطيا للوجود.

العلة الصورية والعلة المادية

وللصورة اصطلاحات متعددة:

١ ـ تطلق الصورة ويراد بها الشكل الخارجي.

٢ ـ تطلق الصورة ويراد بها الصورة الذهنية. وهذان خارجان عن محل الكلام.

٣. تطلق الصورة ويراد بها ما تقدم في أقسام الجوهر من أنها «ما به فعلية الشيء ومنشأ الأثر». كالناطقية في الإنسان فإنها منشأ الأثر، وفعلية النوع تكون بهذه الصورة النوعية.

والفرق بين الصورة والعلة الصورية، هو أنه إذا نسبت الصورة إلى المادة ـ نسبة أحد الجزئين إلى الآخر ـ فتسمى بالصورة في مقابل المادة. وأما إذا نسبت الصورة إلى المركب منها ومن المادة، فتسمى بالعلة الصورية، وذلك لأن للنوع المركب من المادة والصورة نحو من التوقف على الصورة، لتوقّف كلّ مركب على أجزاءه، والصورة والمادة هما أجزاء هذا المركب، فهذا المركب وهو النوع متوقف على الصورة، والصورة بهذا الاعتبار تكون علة لهذا المركب. والنتيجة فلا فرق بين المادة والعلة المادية وكذلك بين الصورة والعلة الصورية.

وكذلك إذا نسبت المادة إلى الصورة ـ نسبة أحد الجزئين إلى الآخر ـ فتسمى «مادة»، وأما إذا نسبت إلى المركب منها ومن الصورة فتسمى «علة مادية». وقد تقدم أن المادة تقبل الصورة، وأن الصورة تحتاج إلى المادة في تعيّنها وتميزّها.

وذكر المصنف أن جملة من الطبيعيين حصروا العلة بالعلة المادية وأنكروا باقي العلل. وبذلك ساووا بين الوجود المادة.

وتقدم الجواب بأن هؤلاء إن أرادوا من المادة المادة الأولى، فالمادة الأولى هي محض الاستعداد والقبول، فلا تكون فاعلة لشيء؛ فإن فاقد الشيء لا يكون معطيا له. وإن أرادوا بها المادة الثانية فلا يمكن أن تكون علة لعالم المادة؛ لأنها أيضا قبول للصور التي تلحقها.

هذا مضافا إلى أن المادة الثانية مشتركة في جميع الموجودات المادية، فلماذا تختلف الموجودات المادية في آثارها المترتبة عليها؟

وأيضا تقدّم بأن الممكن لكي يخرج من حد الاستواء لا بد أن يصل إلى حدّ الضرورة والوجوب، وما ذهب إليه بعض المتكلمين من القول بالأولوية محال؛ فقد تقدم أن الأولوية بأقسامها غير كافية لأن يخرج الممكن من حدّ التساوي إلى أحد الطرفين دون الآخر. وتقدم أن معنى الوجوب في «الشيء ما لم يجب لم يوجد» هو أن العلة تسدّ على المعلول كل أبواب العدم، وإلا لو بقي باب واحد مفتوح على المعلول فيبقى تساوي النسبة محفوظا، فيكون ترجيح وجود المعلول على العدم بلا مرجح حينئذ.



الفصل الحادي عشر من المرحلة السابعة

في العلّة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً، من حيث العِدّة والمُدّة والشِدّة، قالوا: لأنّ الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية، فالطبائع والقوى التي لها منحلّة منقسمة إلى حدود وأبعاض، كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً وأثراً.

وأيضاً، العلل الجسمانية لا تفعل إلاّ مع وضع خاص بينها وبين المادة، قالوا: لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة، احتاجت في إيجادها إليها، والحاجة إليها في الإيجاد هو بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية.

شرح المطالب

العلل الجسمانية هي العلل الموجودة في عالم الطبيعة، ويعبّر عنها بالفاعل الطبيعي في مقابل الفاعل الإلهي المعطي للوجود. والعلل الجسمانية لا تعني الإيجاد وإنما تعني التغيير، فالعلة الجسمانية تغيّر أعراض الأشياء. وهي لا توجد شيئا من العدم، ولا تعدم شيئا موجودا.

محدودية التأثير في العلل الجسمانية

ومن أحكام العلل الجسمانية:

الحكم الأول: أنّ آثارها محدودة من حيث العدد والزمان والشدة. فلا يوجد في العلل الجسمانية علة تكون آثارها غير متناهية في العدد أو الزمان أو الشدة الوجودية.

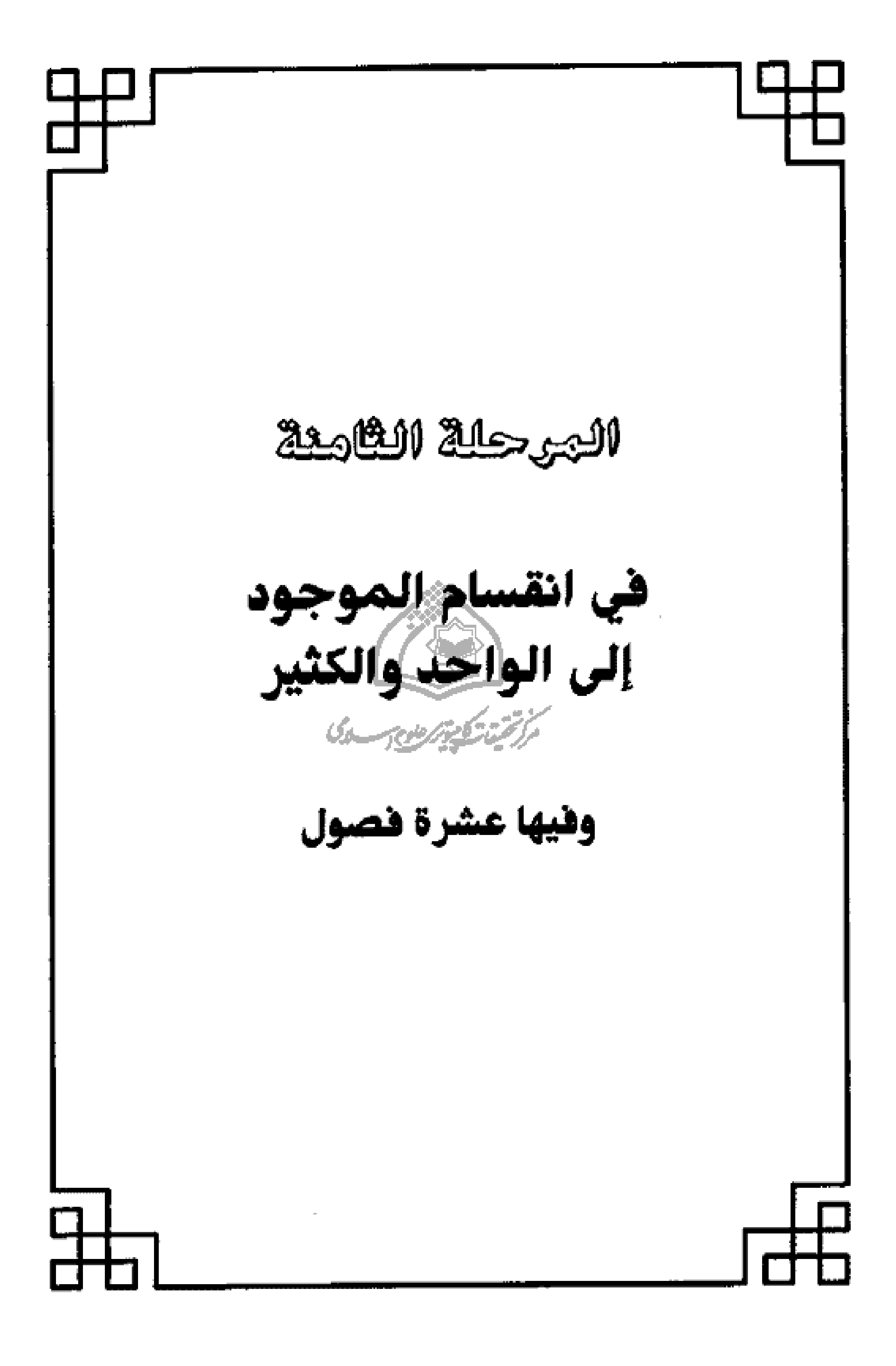
يدل على ذلك: أنّ العلل الجسمانية هي وجودات جسمانية، والوجود الجسماني كما أنه متحرّك في أعراضه كذلك هو متحرّك في جوهره. فإذا فرض أن العلة الجسمانية متحرّكة في الجوهر فتكون محفوفة بعدمين، وذلك لما تقدم من أن الحركة هي الوجود الواحد السيّال الذي ليس لأجزائه اجتماع في الوجود. فالكرة المتدحرجة من فوق إلى أسفل لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، وهي لا تصل إلى النقطة (ب) إلا بعد أن تترك النقطة (أ). فإذا كانت في النقطة (ب) فهي غير موجودة في النقطة (أ) ولا في النقطة (ج). وهذا يعني أن الكرة في تحركها الجوهري تكون محفوفة بعدمين، فتكون العلة الجسمانية متناهية.

وحيث إنّه من المقرر بحسب القاعدة الفلسفية أن الإيجاد فرع الوجود،

فإذا كان الوجود محدودا فالإيجاد يكو كذلك. فإن المعلول أضعف وجودا من علته، وإذا كانت العلة محفوفة بعدمين فالمعلول كذلك أيضا. وعليه، فالحكم الأول للعلل الجسمانية أن آثارها تكون متناهية من حيث العدد والزمان وشدة الوجود.

الحكم الثاني: وهو مبتني على القاعدة المتقدمة القائلة «أن الإيجاد فرع الوجود»، وهذه القاعدة بدورها متفرعة عن قاعدة «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد». فإن كيفية وجود الشيء تؤثر على كيفية إيجاده: فالعلل الجسمانية لا تؤثر أثرها إلا في المادة التي لها وضع خاص مع العلة الجسمانية، وأيضا لا تؤثر إلا مع وضع خاص بينها وبين المادة التي تؤثّر فيها. وبرهان ذلك هو أن العلل الجسمانية تحتاج في وجودها إلى المادة، وحيث إنّ الإيجاد فرع الوجود، فتحتاج العلل الجسمانية في إيجادها أيضا إلى المادة، ولما كان الوجود محتاجا إلى الوضع فالإيجاد كذلك محتاج إلى الوضع.





المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الثامنة

في معنى الواحد والكثير

الحق أنّ مفهومَي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة التي تنتقش في النفس انتقاشاً أولياً كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما، ولذا كان تعريفهما بأنّ: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم، والكثير ما ينقسم من حيث إنّه ينقسم، تعريفاً لفظياً، ولو كانا تعريفين حقيقيين، لم يخلوا من فساد لتوقّف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم «ما ينقسم»، وهو مفهوم الكثير، وتوقّف تصوّر مفهوم الكثير على تصور مفهوم «المنقسم» الذي هو عينه، وبالجملة: الوحدة هي حيثية عدم الانقسام، والكثرة حيثية الانقسام.

تنبيه

الوحدة تساوق الوجود مصداقا كما أنها تباينه مفهوماً، فكل موجود ـ من حيث إنه موجود ـ واحد، كما أنّ كلّ واحد ـ فهو من حيث إنه واحد ـ موجود.

فإن قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لأنّه من أقسام الموجود، ويوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مبايناً له، لأنّهما قسيمان، والقسيمان متباينان بالضرورة، فبعض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحد، وهو يناقض القول بأنّ: كل موجود فهو واحد.

قلت: للواحد اعتباران:

اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير، فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود واحد، ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: عشرة واحدة وعشرات، وكثرة واحدة وكثرات.

واعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه.

توضيح ذلك: أنا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم، فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار، ونأخذه تارة أخرى فنجده في حال تترتّب عليه آثاره وفي حال أخرى لا تترتّب عليه تلك الآثار، وإن ترتّبت عليه آثار أخرى، فنعدّ وجوده المقيس وجوداً ذهنياً لا تترتّب عليه الآثار، ووجوده المقيس عليه وجوداً خارجياً تترتّب عليه الآثار، ولا ينافي ذلك قولنا: إنّ الوجود يساوق العينية والخارجية وأنه عين ترتب الآثار.

كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس، فنجده يساوق الوجود مصداقاً، فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد، ونجده تارة أخرى وهو متّصف بالوحدة في حال وغير متّصف بها في حال أخرى، كالإنسان الواحد بالعدد والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، فنعدّ المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه، ولا ينافي ذلك قولنا: الواحد يساوق الموجود المطلق، والمراد به الواحد بمعناه الأعمّ المطلق من غير قياس.

شرح المطالب

من الانقسامات الأولية للوجود انقسامه إلى الواحد والكثير، فإن الموجود قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا.

المبادئ التصورية

الموجود: المراد من الموجود هو الواقعية التي هي موضوع الفلسفة، وليس الوجود المقابل للماهية[١]. ويتضح الفرق بينهما بأنه على القول بأصالة الوجود لا فرق حينئذ بين أن يكون مقسم الواحد والكثير هو الوجود أو الموجود. وأما على القول بأصالة الماهية فلا بد أن يكون المقسم هو الموجود ـ أي الواقعية ـ وليس الوجود.

الواحد والكثير: هل أن الوحدة والكثرة من المفاهيم الماهوية التي لها تعريف ماهوي مركب من جنس وفصل، أم أنهما من المعقولات الثانية الفلسفية التي ليس لها تعريفا منطقيا مركبا من جنس وفصل؟

أولا: المدعى أن الوحدة والكثرة من المفاهيم الفلسفية، كالعلة والمعلول والقوة والفعل.

ثانيا: هما من المفاهيم العامة الأولية ـ وهي التي لا تحتاج إلى توسيط غيرها لفهمها بل تكون مفهومة بنفسها، بخلافه في المفاهيم الأخرى كالإنسان

---

(١) نعم بعد أن ثبت أن الموجودية والواقعية هي للوجود وليس للماهية، فلا فرق حينئذ بين أن يكون موضوع الفلسفة هو الموجود أو الوجود. ومن هنا ذكر المصنف في تعريف الحكمة الإلهية بأنها علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود (ش).

فإنه لكي يتضح معنى الإنسان لا بد من توسّط جملة من المفاهيم الأخرى مثل الحيوان والناطق ـ فإذا كانت من المفاهيم العامة فلا يمكن تعريفها لعدم وجود ما هو أعمّ منها. كما أن التعريف المنطقي إنما يكون بالماهية، فما لا ماهية له لا تعريف منطقي له من الحد التام والناقص وكذا الرسم التام والناقص. نعم يمكن التعريف بنحو شرح الإسم واللفظ[1]. فقد ذكر المصنف تعريفا لفظيا للواحد والكثير وهو أن الواحد «ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم»، وسبب ذكر القيد «من حيث إنه لا ينقسم» هو أن الواحد إذا قسّم في الذهن إلى نصفين أو ثلاثة فيكون كثيرا، وإذا كان كذلك فهو ينقسم ولكن من حيث إنه كثير لا من حيث إنه واحد، ولهذا كان لا بد من إضافة هذا القيد. ومن المعلوم أن الفلسفة مبنية على الحيثيات، وأنه لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة.

ومن هنا الواحد ليس بعدد، لأن العدد وإن كان كما منفصلا يقبل القسمة، إلا أن الواحد من حيث إنه واحد لا يقبل القسمة ومن هنا أخرج العدد عن الكم المنفصل.

مساوقة الوجود للوحدة

المفاهيم الفلسفية التي ينقسم إليها الموجود بالقسمة الأولية تكون مساوقة للوجود. وتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير بالقسمة الأولية يكشف عن تساوق الموجود والوحدة. والمساوقة هي أعلى درجة من المساواة. والمفاهيم التي تطلق على الواجب تكون مساوقة لا متساوية.

والمقصود بمساوقة الوحدة للوجود ليس أن الوجود شيء والوحدة شيء آخر وأن بينهما تلازم، بل إنّ أحدهما عين الآخر مصداقا.

---

(١) وذلك بأن يكون المفهوم واضحا عند النفس، ولكن لا يعلم أن اللفظ (الحاكي عن المفهوم) يحكي هذا المفهوم أو ذاك. فيكون لفظ الثابت أو الكائن أوضح في الحكاية عن مفهوم الوجود من لفظ الوجود نفسه. فيستبدل اللفظ بلفظ آخر لأولويته في الحكاية (ش).

وبهذا يتميز التساوق عن التساوي، ولأجل ذلك لا يقال: الوجود واحد، والواحد موجود، لأن هذا ينسجم مع التساوي. بل يقال: الوجود من حيث إنه وجود واحد.

ولإظهار أن حيثية الصدق واحدة يقال: الوجود من حيث الوجود هو واحد. لا أن الوجود شيء والوحدة شيء آخر.

إشكال ورد

يوجد هنا إشكال دقيق، وهو أنه بناء على ما ذكر من أن الموجود من حيث إنه موجود واحد، والواحد من حيث إنه واحد موجود، فهذا يتناقض مع ما ذكر في التقسيم من أن الموجود إما واحد وإما كثير؛ فإن الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية، أي أن (كل موجود واحد، وكل واحد موجود) تقابل ما في التقسيم من أن (الموجود إما واحد وإما كثير) حيث إنّ الكثرة تقابل الوحدة فيكون (بعض الموجود واحد وبعض الموجود ليس بواحد).

والتقسيم الحقيقي يقتضي تباين الأقسام، فإذا كان بعض الموجود ليس بواحد بمقتضى أنه كثير، فيلزم اجتماع النقيضين.

والجواب أنه لا يوجد تناقض في المقام، فإن الواحد الذي هو محمول في الموجبة الكلية غير الواحد الذي هو محمول في السالبة الجزئية، فإذا لم تتحقق وحدة المحمول بين القضيتين فلا يلزم اجتماع النقيضين. فالمراد من الواحد في الموجبة الكلية هو الواحد في نفسه لا الواحد في المقيس إلى غيره، فإن الواحد له اعتباران:

الأول: هو أن ينظر إليه بما هو هو، في نفسه.

الثاني: هو أن ينظر إليه بما هو مقيس إلى الغير، والغير هنا هو الكثير.

فإذا كان النظر إلى الواحد بما هو واحد في نفسه ـ أي في حيثية عدم

الانقسام بغض النظر عن وجود الغير وعدم وجوده، وهو المعروف في كلماتهم بالواحد النفسي ـ فهو يساوق الوجود أينما تحقق، سواء كان الوجود واحدا أم كثيرا: فإذا كان الوجود واحدا فلا إشكال، وإذا كان الوجود كثيرا فكيف تكون الوحدة مساوقة للوجود الكثير؟

بالنسبة للكثير فقد تقدم عند تقسيم الكم إلى متصل ومنفصل، أن الكم المنفصل هو العدد، والعدد يبدأ من الاثنين فصاعدا. وكل مرتبة من مراتب العدد هي نوع برأسه، ولكنه ليس نوعا جوهريا بل عرضيا: فالثلاثة وجود عرضي واحد معروضه المعدود، والأربعة وجود عرضي واحد معروضه المعدود، فالمعروض ـ أي المعدود ـ لا بد أن يكون متعددا، وإلا لما كان كما منفصلا، أما العرض ـ أي العدد ـ فهو واحد. فالكثير ـ الذي هو كم منفصل ـ هو عرض موجود، والوجود يساوق الوحدة، فالموجود بهذا الاعتبار كما يشمل الموجود غير الكثير يشمل أيضا الموجود الكثير في نفسه. فلو كان يوجد عشرة كتب، فهذه العشرة كثيرة بحسب معروضها، ولكن مع ذلك هي عشرة واحدة، لا أكثر. فالعشرة لها وجود، وحيث إن الوجود يساوق الوحدة فيكون لها أيضا وحدة بوحدة وجود العشرة.

والحاصل أن الواحد إذا أخذ بالاعتبار الأول ـ أي اعتباره في نفسه من غير أن يقاس إلى شيء آخر ـ فهو كما يشمل الموجود غير الكثير يشمل أيضا الموجود الكثير على حد سواء. وهذه الوحدة هي التي تساوق الكثرة والوجود، لا مطلق الوحدة حتى الوحدة العددية وهي الوحدة بالاعتبار الثاني. وحيث إن الموجود إما واحد وإما كثير فهذه الوحدة في عين الكثرة، وتنسجم معها، وهي كثرة ترجع إلى تلك الوحدة. وعليه، فالمراد من الوحدة في الموجبة الكلية (كل موجود يساوق الوحدة) هو الوحدة في نفسها التي تشمل الموجود الواحد والكثير. وهذه الوحدة لا تباين الكثرة. والمراد من الوحدة في السالبة الجزئية (بعض الموجود ليس بواحد) أي كثير. ليس الواحد في

نفسه بل الواحد بالوحدة النسبية، وبالقياس إلى الغير. وهذه هي الوحدة التي تباين الكثرة. وتلك الكثرة هي التي تباين هذه الوحدة. وإلا فالكثرة بما هي كثرة لا تباين الوحدة بما هي وحدة. وسيأتي أن الكثرة لا تباين مطلق الوحدة، وإنما تباين الوحدة المضافة إلى هذه الكثرات، وهي الوحدة العددية التي بتكررها يحصل العدد. والعدد يحصل من تكرر الواحد ولكن ليس الواحد المساوق للوجود بل الواحد العددي المقابل للكثير. وكما أن الوجود لا مقابل له إلا العدم كذلك الوحدة التي تساوق الوجود لا مقابل لها إلا العدم.

وهذا الإشكال وجوابه لا يختص بمحلّ الكلام هنا بل هو سيّال في جملة من المسائل الفلسفية.

وللتوضيح: فعندما يقال أن «الوجود إما في الخارج وإما في الذهن» يتبادر إلى الذهن بحسب الفهم العرفي أن الخارجية ظرف والوجود مظروف، كظرفية الإناء للماء، مع أن هذا التوهم ليس بصحيح، فإن الوجود هو عين الخارجية، وقبل تحقق الخارجية لا وجود، لا أن الخارجية شيء والوجود شيء آخر. ومن هنا يقال أن الوجود يساوق الخارجية. فالوجود عين الخارجية، والخارجية عين الوجود، وليست الخارجية ظرفا يقع فيه الوجود.

وإذا اتضح ذلك يتضح أيضا المقصود من القول بأن «الصور العلمية موجودة في الذهن»، فليس الذهن ظرفا للصور، بل الصور هي الموجدة للذهن. فكما أن الوجود هو الموجد للخارج، وقبل الوجود لا خارج، كذلك قبل الصور الذهنية لا ذهن بل هناك قابلية أن يكون ذهن، وبعد أن توجد الصور يتحقق الذهن عند الإنسان العالم. بل الوجود هو الذي يوجد الخارجية، كذلك الصور الذهنية هي التي توجد الذهن، وهذا معنى أنه كلما اتّسع علم الإنسان اتّسع وجود الإنسان بالسعة الوجودية. فإذا كانت (الخارجية

عين الوجود)، فيرد نفس الإشكال المتقدم من أن ذلك لا ينسجم مع تقسيم الموجود إلى ذهني وخارجي. فيتناقض مع (بعض الموجود ذهني) أي ليس خارجيا. والجواب هو الجواب. فالخارجية لها اعتباران: وهي بالاعتبار الأول أعم من الخارجية بالاعتبار الثاني والتي تقابل الذهنية. وذلك من قبيل الوحدة التي تساوق الوجود.

وكذلك من الخصوصيات التي تذكر للوجود أنه مساوق للفعلية فكل موجود فعلي. مع أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل. والجواب هو الجواب.



الفصل الثاني من المرحلة الثامنة

في أقسام الوحدة

الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي والحقيقي: ما اتّصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العَرَض، كالإنسان الواحد، وغير الحقيقي بخلافه، كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوانية.

والواحد الحقيقي إما ذات متّصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة، الثاني هي الوحدة الحقة كوحدة الصرف من كل شيء، وإذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيء واحد، والأول هو الواحد غير الحق، كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقة إما واحد بالخصوص، وإما واحد بالعموم، والأول هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكرّره العدد، والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضا كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإمّا أن ينقسم، والأول: إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإمّا غيره، وغيره: إمّا وضعي كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي كالمفارق، وهو: إما متعلّق بالمادة بوجه كالنفس، وإما غير متعلّق كالعقل.

والثاني: وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة، إما أن

يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإما أن يقبله بالعَرَض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومي، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية، والأول إما واحد نوعي كوحدة الإنسان، وإما واحد جنسي كوحدة الحيوان، وإما واحد عَرَضي كوحدة الماشي والضاحك.

والواحد بالعموم ـ بمعنى السعة الوجودية ـ كالوجود المنبسط.
والواحد غير الحقيقي ما اتّصف بالوحدة بعَرَض غيره، بأن يتّحد نوعَ اتّحاد مع واحد حقيقي، كزيد وعمرو، فإنّهما واحد في الإنسان، والإنسان والفرس، فإنّهما واحد في الحيوان، وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض، فالوحدة في معنى النوع تسمّى: تماثلاً، وفي معنى الجنس: تجانساً، وفي الكيف: تشابهاً، وفي الكمّ: تساوياً، وفي الوضع: توازياً، وفي النسبة: تناسباً.

ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر، كذا قرّروا.

شرح المطالب

١. الوحدة حقيقية وغير حقيقية

ينقسم الواحد بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات إلى حقيقي وغير حقيقي. والواحد الحقيقي هو ما اتّصف بالوحدة من غير واسطة في العروض، والواحد غير الحقيقي هو ما اتّصف بالوحدة بواسطة في العروض.

ومعنى الواسطة في العروض هو أن جملة من الأبحاث الفلسفية تتوقف في فهمها على فهم الواسطة في العروض والتي يعبّر عنها في بعض الأحيان بالمجاز الفلسفي، وقد يعبّر أيضا بالمجاز في الإسناد، لا الإسناد في الكلمة. فالواسطة في العروض تعني أن هناك صفة تعرض على موصوفها، ولكن عروضها عليه يكون بتوسط شيء آخر بحيث لو لم يكن ذلك الشيء لما اتّصف هذا الموصوف بهذه الصفة. فيتضح أنه للموصوف عارضان، وبواسطة العارض الأول يصير العارض الثاني عارضا للموصوف. والخصوصية الثانية في الواسطة في العروض هي أن اتّصاف هذا الموصوف بهذه الصفة ليس اتصافا حقيقيا بل هو اتصاف مجازي؛ لأن المتّصف حقيقة هو العارض، وينسب إلى المعروض بالعرض والمجاز.

ويمكن التمثيل لذلك بالجدار المتصف بالبياض، فالجدار في نفسه بحسب الواقع لا هو أبيض ولا أسود، والأبيض منسوب حقيقة وبالذات للبياض، غاية الأمر أنه ينسب إلى الجدار بالعرض. فنسبة البياض إلى الجدار ليست نسبة حقيقية. ولكن حيث إنّ هذا البياض عارض على الجدار فينسب

إلى الجدار بالعرض والمجاز العقلي، وهذا معنى المجاز في الإسناد، أي نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

وكذلك في الوجود، فحين يقال (الإنسان موجود) الإنسان ليس بموجود بناء على أصالة الوجود، بل (وجود الإنسان موجود)، فالإنسان ينسب إلى الوجود بالعرض والمجاز العقلي، وإلا فإن المتحقق في الخارج هو وجود الإنسان، وهو الذي يتّصف بأنه موجود. ولكن حيث إنّه يوجد نحو من الاتحاد بين الوجود وبين الإنسان فينسب حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وأما الواسطة في الثبوت فهي أن الصفة تنسب إلى الموصوف حقيقة وليس مجازاً. ولكن لولا ذلك الشيء العارض ـ أي الوسط ـ لما اتّصف هذا الموصوف بهذه الصفة حقيقة. وذلك كاتّصاف الممكن بالوجود، فإن الممكن يتّصف بالوجود حقيقة لا مجازاً، ولكن بواسطة علته وليس بذاته. وهذا ما يسمى بالواسطة في الثبوت. وهذا الاتصاف يكون حقيقة لا مجازا خلافا للواسطة في العروض.

وأما الواسطة في الإثبات فهي ما يكون الحدّ الأوسط فيها سببا لحصول العلم، من قبيل التغيّر الذي يكون سببا لحصول العلم بأن العالم حادث، فلولا التغيّر لما حصل العلم بأن العالم حادث.

وعليه، فإن الواحد الحقيقي هو الذي يتّصف بالوحدة من غير واسطة في العروض. والواحد غير الحقيقي هو الذي يتّصف بالوحدة مع الواسطة في العروض.

٢. الوحدة حقة وغير حقة

والواحد الحقيقي قسمان: إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة:

فالأولى هي وحدة تتصف بها الذات الممكنة، وتكون مغايرة لها مغايرة الصفة للموصوف، فهذه الوحدة هي صفة زائدة في الممكنات المركبة من وجود وماهية، ولهذا لا تكون الوحدة فيها عين ذاتها.

والثانية هي وحدة تكون عين الذات، وليس للذات حيثية وراء الوحدة. وتنحصر الوحدة بهذا المعنى في الواجب الذي ليس له حيثية إلا الوجود. والوحدة هنا تساوق الوجود ويستحيل فرض ثان لها. وحيث إنّ الواجب سبحانه وجود صرف فالوحدة عين ذاته تعالى لا أنها صفة زائدة على ذاته.

فالوحدة بالمعنى الثاني هي الصرف من كل شيء. والصرافة تطلق على معنيين: الصرافة في الماهية، والصرافة في الوجود. أما الصرافة في الوجود فقد تقدم في الأحكام السلبية للوجود أن معنى الصرف هو أن الوجود لا ثاني له، لأن أصالة الوجود الواحد وبطلان كل ما يفرض غيرا له ينفي عنه كل خليط، فالوجود صرف في نفسه وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر. فإذا كان الوجود صرفا فلا يقبل التثنية، لأن التثنية تقتضي التميّز، ولا بد أن ينضم إلى حقيقة الوجود شيء حتى يتحقق التميّز. أما الصرافة في الماهية، فقد تقدم في البرهان الثاني لإثبات الوجود الذهني وهو برهان الصرف، أنه يمكن تصّور الصرف من كل شيء كالبياض والإنسان، وماهية الإنسان بما هي لا تقبل التكرر، وإنما تقبل التكرر إذا انضّم إليها ضمائم خارجية كالطول والعرض والحجم.

وعليه فإن للصرف إطلاقان: الصرف في الماهية والصرف في الوجود. وإطلاق الصرف في الماهية غير تام، فتختص الصرافة بالوجود، لأن الصرافة تلازم الوحدة. وحيث إنّ الوحدة تساوق الوجود، فلا يمكن أن تكون مساوقة للماهية. وكون الإنسان واحدا بالوحدة الصرفة إنما هو بلحاظ وجوده وليس ماهيته، فإن الماهية ليست واحدة، بل هي مركبة من جنس وفصل لا أقل، فلا

تكون واحدة. وعليه، تكون الصرافة حقيقة مختصة بالوجود، فإن الوحدة لمساوقتها للوجود تكون ملازمة لصرافة الوجود.

وأما قول المصنف «كوحدة الصرف من كلّ شيء» فإن كان مراده من الشيء هو الوجود فالمثال تام، وإن كان مراده من الشيء الأعم من الوجود والماهية، وأن الصرافة كما تكون في الوجود كذلك تكون في الماهية، فالمثال غير تام؛ إذ الصرافة في الماهية غير ممكنة. والحاصل فإن الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي، والواحد الحقيقي إما واحد بالوحدة الحقة، وينحصر مصداقه في الواجب سبحانه وتعالى. وإما واحد بالوحدة غير الحقّة.

٣. الوحدة بالخصوص وبالعموم

والواحد بالوحدة غير الحقّة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم. والواحد بالخصوص هو «الواحد بالعدد»، وهو الذي يفعل بتكرره العدد. والواحد بالعموم كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص تارة منقسم وتارة أخرى غير منقسم، فإن الوحدة عرض يحتاج إلى معروض، والعرض غير المعروض. وحيثية العرض هي حيثية عدم الانقسام، وأما حيثية المعروض فقد تكون هي حيثية عدم الانقسام، وقد تكون هي حيثية الانقسام.

- والقسم الأول وهو أن المعروض مثل العرض في حيثية عدم الانقسام أيضا على أقسام:

الأول: أنّ المعروض الذي لا ينقسم هو نفس الوحدة، والعارض هو الواحد، من قبيل البياض والأبيض. فإذا كان الشيء يتّصف بأنه أبيض بواسطة البياض، فالبياض يتصف بأنه أبيض بالأولوية وبالذات. وإذا كان كل شيء باتصافه بالوحدة يتصف بحيثية عدم الانقسام، فنفس الوحدة تتصف بأنها

واحدة بالأولوية وبالذات. وعليه، فإن المعروض هو نفس الوحدة والعارض هو الواحد، وكما أن «الوجود موجود» و«البياض أبيض»، كذلك تكون «الوحدة واحدة».

الثاني: أنّ المعروض الذي لا ينقسم هو غير مفهوم الوحدة. وهذا على قسمين:

فإما وضعي يقبل الإشارة الحسيّة، مثل النقطة التي هي منتهى الخط، فالنقطة لا تقبل الانقسام لأنها أمر عدمي فلا امتداد لها. وإما غير وضعي لا يقبل الإشارة الحسيّة، من قبيل المجرّدات فإنها تتصف بالوحدة وعدم الانقسام؛ إذ المجرّد لا امتداد فيه حتى يقبل القسمة. والمجرّد على قسمين:

إما أنه متعلق بالمادة كالنفس، فهي مجرّدة ذاتا مادية فعلا. وإما أنه مجرّد ذاتا وفعلا كالعقل.

وهذه أقسام الواحد بالخصوص من حيث المعروض الذي لا يقبل الانقسام كما أن العارض لا يقبل الانقسام.

ـ والقسم الثاني وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة ـ وإن كان من حيث العارض لا يقبل الانقسام ـ أيضا على أقسام:

فالأول: ما يقبل الانقسام بالذات، كالمقدار فإن حيثيته حيثية الانقسام كما تقدم في الكم. ولكن الانقسام فيه بالقوة. لأن الانقسام بالفعل يفني الكم وذلك المقدار. فالكم المتصل قابل للانقسام بقسميه: غير القار وهو الزمان، والقار كالحجم والسطح والخط. وهذه كلها من حيث المقدار قابلة للانقسام وإن كانت من حيث العارض لا تقبل الانقسام.

والثاني: ما يقبل الانقسام بالعرض، كالجسم الطبيعي الذي يقبل الانقسام بعرض الجسم التعليمي، وإن كان هو في نفسه لا يقبل القسمة. فلو لم يكن

للجسم الطبيعي جسما تعليميا فلا يقبل القسمة، لأن الجسم الطبيعي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة المبهم، وإذا تعيّن ذلك الإبهام فعند ذلك يقبل القسمة الخارجية. فالجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي لا يقبل الانقسام وإنما الذي يقبل الانقسام أولا وبالذات مقداره الذي هو الجسم التعليمي والذي هو عرض من الأعراض.

أما الواحد بالعموم فهو إما واحد بالعموم المفهومي، وإما واحد بالعموم الوجودي. والعموم المفهومي هو أن يكون المفهوم واحدا لا تعدد فيه، وله مع ذلك قابلية الصدق على كثيرين. فإن كان مفهوما جنسيا فيقبل الصدق على الأنواع الكثيرة، وإن كان مفهوما نوعيا فيقبل الصدق على أفراد كثيرة. وإن كان مفهوما عرضيا لا ذاتيا من قبيل الماشي فيقبل الصدق على أفراد كثيرة في الخارج. وهذا هو المبحوث عنه في المنطق.

ويبحث في الفلسفة عن عموم آخر هو العموم الوجودي، وقد يقيّد بالكلي الوجودي، وهو وجود واحد له سعة وجودية. وهو المشار إليه في قاعدة الواحد والتي تقضي بأن ما يصدر عن الواجب سبحانه وتعالى هو وجود واحد منبسط على كلّ عالم الإمكان، غاية الأمر أن مراتبه متعددة، كمرتبة العقل، ومرتبة المثال، ومرتبة المادة، فلا تتنافى وحدته مع كثرة مراتبه[١].

وأما الواحد غير الحقيقي فهو ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي كزيد وعمرو المتّحدين في الإنسان. وله أسماء مختلفة باختلاف جهة الوحدة بالعرض على ما قرر في المتن.

(١) فالكلي السعي هو الكلي الوجودي، وهو ما يعبّر عنه في القرآن الكريم: ﴿أينما توّلوا فثمّ وجه الله﴾. فإن وجه الله هو ذلك الوجود الواحد الذي صدر من الواجب سبحانه وتعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾. وهذا الواحد ليس واحدا بالعدد، بل هو واحد بوحدة حقة ظليّة في مقابل الوحدة الحقّة الحقيقية للواجب سبحانه وتعالى. ويعبّر عنها في الكتب الفلسفية باصطلاحات متعددة، كالوجود المنبسط، والنفس الرحماني، والحق المخلوق به، والعنقاء المغرب (ش).

الفصل الثالث من المرحلة الثامنة

[الهوهوية وهو الحمل]

من عوارض الوحدة، الهوهويّة، كما أن من عوارض الكثرة الغيرية.

ثم الهوهويّة هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما، وهذا هو الحمل ولازمه صحة الحمل في كلّ مختلفَين بينهما اتحاد ما، لكن التعارف خصّ إطلاق الحمل على موردَين من الاتّحاد بعد الاختلاف:

أحدهما: أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهية، ويختلفا بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل، وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسُه نفسَه، ثم تحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال: الإنسان إنسان، ويسمّى هذا الحمل بالحمل الذاتي الأولي[1]. وثانيهما أن يختلف أمران مفهوما ويتّحدا وجوداً كقولنا: الإنسان ضاحك، وزيد قائم، ويسمّى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي[2].

---

(١) سمي ذاتيا لكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع وأوليا لأنه من الضروريات الأولية التي لا يتوقف على أزيد من تصور الموضوع والمحمول (ط).

(٢) سمي شائعا لأنه الشائع في المحاورات وصناعيا لأنه المعروف والمستعمل في الصناعات والعلوم (ط).

شرح المطالب

من أحكام الوحدة الحمل، ومن أحكام الكثرة عدم صحة الحمل. وهذا هو المراد من الهوهوية والغيرية:

فالهوهوية هي أن (هذا عين ذاك)، وإذا كان هذا عين ذاك فيصحّ الحمل. والغيرية هي أن (هذا غير ذاك) وإذا كان هذا غير ذاك فلا يصح الحمل. ومن هنا يتضح أنّ من أحكام الوحدة الحمل ومن أحكام الكثرة عدم صحة الحمل.

لزوم الاتحاد والكثرة في الهوهوية

أما فيما يرتبط بالهوهوية، فقد تقدم في أبحاث سابقة أنّ الحمل على قسمين: الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي.

وملاك صحة الحمل هو الاتحاد في جهة والاختلاف في جهة أخرى: واعتبار الاتحاد في صحة الحمل هو لأجل أنه لا يصحّ حمل المغاير على المغاير، فما لم يكن هناك اتحاد في جهة فلا يكون الحمل صحيحا. واعتبار الاختلاف في صحة الحمل هو لأجل أن يكون الحمل مفيدا، وإلا فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فلا يفيد الحمل شيئا.

وقد خصّ المشهور هذا الضابط لصحة الحمل في موردين هما الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، مع أنه يمكن أن تكون له موارد أخرى؛ فقد ذكر صدر المتألهين قسما ثالثا من الحمل عبّر عنه بحمل الحقيقة والرقيقة، وهو حمل العلة والمعلول. وهذا النوع من الحمل بعيد عن الفهم

العرفي؛ لأن الحمل هو الهوهوية، فيلزم منه أن تكون العلة عين المعلول، وكذا العكس، ومن هنا يتضح السبب في تخصيص المشهور للحمل بالقسمين فقط، وعليه فالحمل بحسب المتعارف على قسمين:

القسم الأول: وهو الحمل الذاتي الأولي، ويكون فيما إذا كان بين المحمول والموضوع اتحاد مفهومي، ويلزم عنه وجود اتحاد مصداقي أيضاً؛ فإن تعدد المصداق لأجل تعدد المفهوم، فإذا كان المفهوم واحداً فلا يتعدد المصداق. فإذن هناك تلازم بين الاتحاد المفهومي والاتحاد المصداقي، بخلافه في العكس، لأنه لا تلازم بين الاتحاد المصداقي والاتحاد المفهومي، فقد يكون هناك وجودان متحدان في المصداق ولكن مفهوم كل منهما مختلف عن الآخر.

هذه جهة الاتحاد، وأما جهة الاختلاف فهي إما بالإجمال والتفصيل كما في تعاريف العلوم. وإما من قبيل (الإنسان إنسان) حيث لا يوجد اختلاف بالإجمال والتفصيل، ويصح مع ذلك الحمل. والمصحح للحمل هنا هو أن البعض - مثل هيغل - قد يتوهم أن المنطق مبني على اجتماع النقيضين، وأن سلب الشيء عن نفسه ضروري. وفي مقام الإجابة عن هذا التوهم يقال (الإنسان إنسان)؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال. وهنا جهة الاتحاد هي المفهوم، وجهة الاختلاف هي توهّم أن الإنسان ليس بإنسان.

ويسمى هذا الحمل بالحمل الأولي لأنه لا يحتاج إلى دليل وبرهان، فهو من القضايا الأولية التي تحمل دليلها معها. ويسمى بالحمل الذاتي باعتبار أنه لا يكون إلا بين الذاتيات، من قبيل (الإنسان: حيوان ناطق).

القسم الثاني: وهو الحمل الشائع الصناعي، والاتحاد هنا هو في الوجود الخارجي، والاختلاف في المفهوم. ولهذا فإن الاتحاد المفهومي يلازم الاتحاد

المصداقي، ولكن الاتحاد المصداقي لا يلازم الاتحاد المفهومي. فإن «زيد» مفهوم جوهري، و«القيام» مفهوم عرضي، وقيام زيد في الخارج يكون بوجود واحد. ويسمى هذا الحمل بالشائع باعتباره هو الشائع في الصناعات. وبالصناعي باعتبار أن الصناعات تعتمد عليه، إذ هو الذي يقع في جواب هل المركبة.



الفصل الرابع من المرحلة الثامنة

[تقسيمات الحمل الشائع]

وينقسم الحمل الشائع إلى «حمل هو هو»، وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، نحو الإنسان ضاحك، ويسمّى أيضاً: حمل المواطاة، و«حمل ذي هو» وهو أن يتوقّف اتّحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد، كتقدير ذي أو الاشتقاق، كزيد عدل، أي ذو عدل، أو عادل.

وينقسم أيضا إلى بتّي وغير بتّي، والبتّي: ما كانت لموضوعه أفراد محقّقة يصدق عليها عنوانُه كالإنسان ضاحك والكاتب متحرك الأصابع، وغير البتّي: ما كانت لموضوعه أفراد مقدّرة غير محقّقة، كقولنا: كل معدوم مطلق فإنّه لا يخبر عنه، وكل اجتماع النقيضين محال.

وينقسم أيضا إلى بسيط ومركّب، ويسمّيان: الهلية البسيطة والهلية المركّبة، والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، والمركّبة ما كان المحمول فيها أثرا من آثار وجوده، كقولنا: الإنسان ضاحك.

وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية ـ وهي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ بأنّ ثبوت الوجود للإنسان مثلا في قولنا:

الإنسان موجود، فرع ثبوت الإنسان، قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له، وتجري فيه قاعدة الفرعية، وهلم جرّا، فيتسلسل.

وجه الاندفاع: أنّ قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهلية البسيطة ثبوتُ الشيء، لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها القاعدة[1].



(١) هذا الجواب لصدر المتألهين (ره) وقد تخلص الدواني عن الاشكال بتبديل الفرعية من الاستلزام فقال: ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له فلا اشكال في الهلية البسيطة لان ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بهذا الوجود منه، وفيه انه تسليم لورود الاشكال على القاعدة. وعن الامام الرازي أن القاعدة مخصصة بالهلية البسيطة، وفيه انه تخصيص في القواعد العقلية (ط).

شرح المطالب

التقسيم الأول

وهو تقسيم الحمل الشائع بلحاظ المحمول إلى ما يقبل الحمل بحالته الفعلية، وما لا يقبل الحمل بحالته الفعلية: فالمحمول تارة يحمل على الموضوع بما هو عليه، أي بدون التصرّف فيه، كما في «زيد قائم». وأخرى لا يقبل أن يحمل على الموضوع إلا إذا تصرّف فيه، أو أضيف إليه شيء آخر، فلا يصح القول «زيد القيام» لوجود مغايرة تامة بين مفهوم زيد ومفهوم القيام، وعدم وجود جهة اتحاد بينهما. وإنما يصح الحمل بينهما إما بأن يشتقّ من القيام «قائم»، وإما بأن يضاف للقيام «ذو» بحيث يكون قابلا للحمل على زيد.

وقد تقدم أن العرض لا يقبل الحمل على الجوهر، لأن العرض في مقابل الجوهر، وفي مقابل العرض أيضا. فما يقبل الحمل على الجوهر هو العرضي. ويميّز بين العرض والعرضي (بالبشرط لا) و(اللا بشرط): فالعرضي (لا بشرط) فيقبل الحمل على الموضوع. ولكن العرض (بشرط لا) فلا يقبل الحمل على الموضوع.

التقسيم الثاني

وهو تقسيم الحمل الشائع بلحاظ الموضوع ـ لا المحمول ـ إلى ما له أفراد محققة في الخارج، أو يمكن أن تتحقق أفراده بدون أن يلزم من ذلك

محذور عقلي، من قبيل «الإنسان ضاحك»، ويسمى هذا القسم «بتّي» ويراد من البتي القطعي والجزمي. وإلى ما ليس له أفراد محققة بالفعل في الخارج، أو لا يمكن أن يتحقق مطلقا وإنما يمكن فرض تحققه فيحمل عليه المحمول، من قبيل «اجتماع النقيضين محال» و«اجتماع الضدين محال». وهذا هو الموضوع المفروض في مقابل الموضوع المحقّق، ويسمى هذا القسم «غير بتّي»، ويراد من غير البتي غير الجزمي.

التقسيم الثالث

وهو تقسيم الحمل الشائع إلى بسيط ومركب. ويسمى القسم الأول بالهلية البسيطة، والثاني بالهلية المركبة. والهلية البسيطة هي القضية التي يكون محمولها الوجود، وهو الوجود المحمولي من قبيل «السماء موجودة». والهلية المركبة هي القضية التي يكون محمولها غير الوجود، بأن يكون وجود الموضوع غير وجود المحمول، وإن اتحدا بالوجود خارجا.

فالمحمول في الهلية البسيطة هو الوجود، والموضوع لا وجود له بنفسه، وإنما يوجد الموضوع ببركة الوجود المحمولي. أما الهلية المركبة فإن لموضوعها وجود ولمحمولها وجود آخر، وهو متّحد مع الوجود اتحاد الجوهر والعرض، من قبيل «زيد قائم»؛ فإن زيد الموجود متّصف بالقيام، ولكن يوجد بينهما اتحاد مصداقي، وهو الحمل الشائع.

ويسميان أيضا بمفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة، فمفاد كان التامة هي الهلية البسيطة ومفاد كان الناقصة هي الهلية المركبة. وهو أصح من تعبير المصنف بهل البسيطة والمركبة؛ وذلك لأن مورد الكلام هنا هو الحمل، والحمل إخبار: إما بمفاد كان الناقصة وإما بمفاد كان التامة. أما «هل» فهي إنشاء وليس إخبار.

وتسمية المصنف لهما بالهلية البسيطة والمركبة من باب التسامح في

التعبير أو المجاز باعتبار أن كان التامة والناقصة تقعان في جواب هل البسيطة وهل المركبة. وقد يعبّر عن مفاد كان التامة بالكمال الأولي، وعن مفاد كان الناقصة بالكمال الثانوي.



الفصل الخامس من المرحلة الثامنة

في الغيرية والتقابل

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة، الغيريّة، وهي تنقسم إلى غيريّة ذاتية وغير ذاتية، والغيريّة الذاتيّة هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى: تقابلاً، والغيريّة غير الذاتيّة هي كون المغايرة لأسباب أُخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى: خلافا.

وينقسم التقابل، وهو الغيريّة الذاتية ـ وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محل وحد، من جهة واحدة، في زمان واحد ـ إلى أربعة أقسام: فإنّ المتقابلَين إما أن يكونا وجوديّين أو لا، وعلى الأول إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر، كالعلو والسفل، فهما متضائفان والتقابل تقابل التضايف، أو لا يكونان كذلك، كالسواد والبياض، فهما متضادان والتقابل تقابل التضاد، وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، إذ لا تقابل بين عدميّين، وحينئذ إما أن يكون هناك موضوع قابل لكلٍّ منهما، كالعمى والبصر، ويسمّى تقابلهما: تقابل العدم والملكة، وإما أن لا يكون كذلك، كالنفي والإثبات، ويسمّيان: متناقضين وتقابلهما تقابل التناقض. كذا قرّروا.

ومن أحكام مطلق التقابل أنّه يتحقّق بين طرفين، لأنه نوع نسبة بين المتقابلَين، والنسبة تتحقّق بين طرفين.

شرح المطالب

تقدم أن من عوارض الكثرة الغيرية، ومعنى ذلك أن من عوارض الكثرة بما هي هي عدم صحة الحمل، وهذه الغيرية على قسمين: ذاتية وغير ذاتية.

١. الغيرية الذاتية: وهي أن الغيرية بين شيئين تكون لذاتيهما، وبنحو يكون وجود أحدهما بذاته طاردا لوجود الآخر، وذلك من قبيل نفس السواد والبياض، فإن أحدهما طارد للآخر بذاته.

٢. الغيرية غير الذاتية: وهي أن الغيرية بين شيئين لا تكون لذاتيهما، فمع أنه يوجد اختلاف بين الشيئين ولكن لا يطرد أحدهما الآخر، بل يكون الاختلاف بينهما بسبب اختلاف الموضوع لا العرض، وذلك من قبيل الحلاوة والسواد، فإن الحلو غير السواد، وهما عرضان يحتاج كل منهما إلى موضوع، وموضوع أحدهما قد يختلف عن موضوع الآخر، وقد يتفق معه فيكونان شيئا واحدا. واجتماع الموضوعين كما في الرطب الأسود الحلو، فلا يوجد بينهما مطاردة ذاتية. وعدم اجتماعهما كما في السواد في الفحم والحلو في السكر؛ فإن أحدهما في موضوع والآخر في موضوع آخر، ولكن ذلك ليس بسبب المطاردة الذاتية بينهما، بل بسبب المطاردة بين الموضوعين.

أقسام الغيرية الذاتية

وتسمى الغيرية الذاتية بالتقابل، ويعرّف التقابل بأنه: امتناع اجتماع شيئين في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد.

وقيد «المحل الواحد» لإخراج اختلاف المحل: فيمكن أن يجتمع البياض والسواد في الورقة الواحدة بالمعنى العرفي للاجتماع، بأن تكون الورقة

بيضاء في محل منها وسوداء في محل آخر. ولكن لا يمكن اجتماع البياض والسواد في الورقة الواحدة بالمعنى الفلسفي، بحيث تكون بيضاء في محل وسوداء في نفس ذلك المحل.

وقيد «من جهة واحدة» لإخراج اختلاف الجهة: فيمكن أن يكون للشيء الواحد صفتان متقابلتان ولكن من جهتين مختلفتين، فيكون الشخص أبا من جهة وابنا من جهة أخرى. أما من جهة واحدة فلا يمكن أن تجتمع تلك الصفتان بأن يكون أبا من جهة وابنا من نفس تلك الجهة.

وقيد «في زمان واحد» لإخراج اختلاف الزمان: فالشيء الواحد يمكن أن يتّصف بالمتقابلين ولكن في زمانين، وأما في زمان واحد فلا يمكن أن يتصف بهما، كالسواد والبياض لا يجتمعان على الجسم في آن واحد. أما أن يكون في الآن الأول أبيض وفي الآن الثاني أسود فلا محذور في ذلك.

أقسام التقابل

ويقسم التقابل إلى أربعة أقسام هي: تقابل النقيضين، وتقابل الملكة والعدم، وتقابل المتضائفين، وتقابل المتضادين. والحصر هنا عقلي بحسب ما يظهر من كلام المناطقة والفلاسفة. وهناك قول بوجود قسم خامس من أقسام التقابل هو التقابل بين الوحدة والكثرة، وعليه، يكون التقسيم استقرائيا. إلا أن المصنف يذهب إلى أن الحصر هنا عقلي، وأن التقابل بين الوحدة والكثرة ليس من أقسام التقابل.

والتقابل لا يقع حقيقة إلا بين طرفين، وما لم يكن هناك طرفان فلا معنى لتحقق التقابل، ومن هنا وقع الكلام في التقابل الذي يكون أحد طرفيه هو العدم، كما في التناقض حيث إنّ أحد الطرفين هو الوجود والآخر هو العدم. فالعدم ليس بشيء ليكون طرفا للوجود.

وقد يوجّه العدم المقابل للملكة بأن له حظ من الوجود فيكون طرفا. ولكن هذا تسامح في التعبير لأنه يستحيل أن يكون للعدم حظ من الوجود وإلا لزم اجتماع النقيضين. نعم، بالنسبة للتناقض والسلب المطلق فإن أحد الطرفين هو الوجود والآخر هو العدم، فكيف يمكن أن يكون من أحكام التقابل وقوعه بين طرفين؟

الجواب هو أن العدم عدم بالحمل الأولي، ولكنه وجود بالحمل الشائع. وإلا لو لم يمكن تصور الوجود ولا العدم، فلا يمكن فرض الموضوع: (اجتماع النقيضين) حتى يحمل عليه المحمول: (محال). فالتصديق فرع التصور.

وعليه، فالعدم عدم بالحمل الأولي. وإن كان العدم مفهوما من مفهومات عالم الذهن بالحمل الشائع، فيتحقق الطرفان ـ الوجود والعدم ـ بالحمل الشائع.

الفصل السادس من المرحلة الثامنة

في تقابل التضايف

من أحكام التضايف: أنّ المتضايفَين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوةً وفعلاً، فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوة كان الآخر كذلك بالضرورة، ولازم ذلك أنّهما معان، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لا ذهناً ولا خارجاً.

شرح المطالب

وهو القسم الأول من أقسام التضايف وقد تقدمت الإشارة إليه في بحث مقولة الإضافة. وهو أنه توجد بين المتضايفين معيّة في كل شيء، فلا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأن حقيقة التضايف هو أن تعقّل أحدهما متوقّف على تعقّل الآخر، وإذا انفكّ أحدهما عن الآخر فليسا بمتضايفين.

فإذا كان أحد الطرفين موجودا فالطرف الآخر لا بد أن يكون موجودا. فإذا كان الفوق متحققا فلا بد أن يكون التحت أيضا متحققا، وإلا إذا كان أحدهما معدوما فالآخر لا بد أن يكون معدوما ولا يمكن أن يتحقق. وإذا كان أحدهما فعليا فالآخر لا بد أن يكون فعليا. فهما متلازمان وجودا وعدما، قوة وفعلا. وهذا معنى أن المتضائفين متكافئان وجودا وعدما قوة وفعلا، ذهنا وخارجا.

الفصل السابع من المرحلة الثامنة

في تقابل التضاد

التضاد ـ على ما تحصّل من التقسيم السابق ـ كونُ أمرَين وجوديَّين غير متضائفَين متغايرَين بالذات، أي غير مجتمعَين بالذات.

ومن أحكامه: أن لا تضاد بين الأجناس العالية من المقولات العشر، فإنّ الأكثر من واحد منها تجتمع في محلٍّ واحد، كالكمّ والكيف وغيرهما في الأجسام، وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره، وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً، فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب، كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون. كذا قرّروا.

ومن أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لولا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحقّقهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

ولازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنما يتحقّق في الأعراض، وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر، وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة.

ومن أحكامه: أن يكون بينهما غاية الخلاف، فلو كان هناك أمور

وجودية متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البُعد والخلاف، كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلا.

ومما تقدّم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.



شرح المطالب

هناك بحث دقيق بين المناطقة والفلاسفة حول تعريف التضاد والمراد منه. فالمتضادان ـ بنحو الإجمال ـ هما أمران وجوديان، غير متضائفين ـ لأن تعقّل أحدهما لا يتوقف على تعقّل الآخر ـ ولا يجتمعان في محل واحد.

التضاد المحال

تقدم أنه يوجد أجناس عالية ومتوسطة وسافلة. وأن الجنس العالي من قبيل الجوهر، والجنس المتوسط من قبيل الجسم والنامي، والجنس السافل من قبيل الحيوان؛ فإن تحته نوع لا جنس.

وتقدم أيضا أنه يوجد في الأنواع نوع سافل، وهو نوع الأنواع الذي لا يوجد تحته نوع، وإنما فرد. ويوجد نوع متوسط، ونوع عال وهو أول ما ينقسم إليه الجنس العالي، كالجسم فإنه نوع عالي. وإذا كان التضاد ممتنعا، واجتماع الضدين محالا، ففي أي مورد يتحقق التضاد وفي أي مورد لا يتحقق؟

لكي يتشخّص مورد تحقق التضاد ومورد عدم تحققه، لا بد من استقراء الموارد استقراءا تاما: والوجودات الخارجية تنقسم ـ بنحو الإجمال ـ إلى ما له ماهية جوهرية وما له ماهية عرضية، فالاستقراء إنما هو بلحاظ ماهيات الوجودات. والماهيات العالية عشرة أقسام بناء على النظرية المشائية. فعند استقراء هذه المقولات العالية يتضح المورد الذي يقع فيه التضاد.

ـ لا يوجد تناف وتضاد بين نفس المقولات والأجناس العالية، لأنه يمكن أن تجتمع الجوهرية والعرضية في شيء واحد.

ـ كما لا يوجد تضاد بين نوع من مقولة ونوع آخر من مقولة أخرى. فالجوهر مقولة تحتها أنواع متعددة كالجسم، والكيف مقولة تحتها أنواع متعددة كالكيف المحسوس، ومن الواضح أن الكيف المحسوس يجتمع مع الجسم.

ـ كما لا يوجد تضاد بين أنواع من مقولة واحدة، فإن مقولة الكيف تحتها أربعة أنواع: المحسوس، الإستعدادي، النفساني، المختص بالكم. والكيف المحسوس تحته أنواع خمسة: الكيف المبصر، الملموس.. ومن الواضح أن أنواع الكيف المحسوس تجتمع فيما بينها، فالطعم واللون يجتمعان في جسم واحد: فمن حيث إنّه طعم هو كيف مذوق، ومن حيث إنّه لون هو كيف مبصر.

وإذا لم يقع التضاد بين الأجناس العالية، ولا بين نوع من هذه المقولة ونوع من مقولة أخرى، ولا بين أنواع مقولة واحدة، فأين يقع التضاد المحال؟

ذكروا في الجواب أن التضاد لا يتحقق إلا إذا كان في النوع الأخير، وهو النوع الذي لا يوجد تحته إلا الأفراد. فاللون مثلا ليس جنسا، بل هو في الحقيقة نوع، ويوجد منه نوعان فقط هما السواد والبياض، ويوجد تحتهما أفراد لا أنواع، وحيث إنهما نوع أخير بالنسبة إلى هذه المقولة يقع بينهما التضاد. ومن هنا يشترط أن يكونا داخلين تحت جنس قريب، وأن يكونا نوعين أخيرين ليس تحتهما أنواع، وإلا لما وقع التضاد.

ومن القيود التي تؤخذ في تعريف التضاد ـ إضافة لما تقدم ـ أن الضدين يتواردان على موضوع واحد. فلو لم يكن هناك موضوع واحد لما تحقق التضاد والاستحالة. ولو كان البياض في موضوع والسواد في موضوع آخر فيمكن أن يجتمعا، وإنما يستحيل اجتماعهما إذا فرض أن البياض والسواد يكونان في جسم واحد وفي موضوع واحد.

وقد يقال بوجود تضاد بين أشياء لا تكون في موضوع واحد. فصورة الماء النوعية مثلا ضد لصورة النار النوعية. ومن الواضح أن الصورة النوعية المائية والصورة النوعية النارية جوهران لا موضوع لهما؛ لأن الموضوع إنما يكون للأعراض. وما لا موضوع له لا يقع فيه تضاد. مع أن الوجدان شاهد على أن هناك تضاد بين الصور النوعية، كما في الصورة النوعية للتراب والنبات. فالشيء إذا كان ترابا لا يمكن أن يكون نباتا، وكذا العكس. وعليه فإن اشتراط التوارد على موضوع واحد يخرج التضاد بين الصور النوعية، ومن جهة أخرى بعض الصور النوعية لا تجتمع مع البعض الآخر وليس لها موضوع لأنها جواهر. ومن هنا توسّعوا في المراد من التضاد، وأنه ليس هو الموضوع الإصطلاحي فحسب في مقابل المحل، وإنما هو الأعم بحيث يشمل الموضوع والمحل.

والموضوع هو المحل المستغني عما يحلّ فيه، والمحل هو ما يكون محتاجا إلى ذلك الشيء الذي يحلّ فيه. ومن هنا المادة ليست موضوعا للصور النوعية، بل هي محل لها، لأن المادة محتاجة إلى الصورة النوعية لكي تحصّل وجودها. ولهذا فإن البحث يشمل المحل والصور النوعية.

والتضاد يقع بين الصور النوعية بالذات؛ إذ المحل قابل للصورة النوعية المائية وقابل للصورة النوعية النارية؛ فالمحل هو المادة سواء كانت المادة الأولى أو المادة الثانية. والمادة ـ سواء الأولى أم الثانية ـ هي محض الاستعداد والقابلية، فهي كما تقبل الصورة النوعية المائية تقبل الصورة النوعية النارية. وحيث إنّ هناك تضادا بين الصورة النوعية المائية والنارية فلا يجتمعان على مادة واحدة. وعليه، فليس المراد من الموضوع في التعريف (أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد) هو الموضوع المصطلح، بل المراد هو الأعم من المحل المستغني والمحل غير المستغني.

ومن القيود المأخوذة في تحقق التضاد: أن يكون بين الضدين غاية الخلاف وذلك بمقتضى التقابل والغيرية الذاتية بينهما، والمصنف يشير إلى الدليل على هذا الاشتراط مفصّلاً في «النهاية» وفي الجزء الثاني من حاشيته على «الأسفار»، حيث يذكر على سبيل المثال أنه إذا كان المتضادان يختلفان بالنسب والاعتبارات فلا يوجد تضاد حقيقي بينهما، والأحمر والأصفر يختلفان بالنسب والاعتبار؛ فإنه إن نسب أحد الطرفين إلى الآخر يكون له حكم، وإذا نسب إلى الطرف الآخر يكون له حكم آخر، وهذا بخلاف القول بأن الأبيض أبيض، والأسود أسود.



الفصل الثامن من المرحلة الثامنة

في تقابل العدم والملكة

ويسمّى أيضاً: تقابل العدم والقنية، وهما: أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتّصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فَقْدُ البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر.

فان أُخِذَ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص، سُمّيا: ملكةً وعدماً حقيقيين، فعدم البصر في العقرب عمى وعدمُ ملكة، لكون جنسه وهو الحيوان موضوعا قابلاً للبصر، وإن كان نوعُهُ غيرَ قابل له، كما قيل، وكذا مرودة الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملكة، وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ.

وإن أُخِذَ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، وقُيّد بوقت الاتّصاف، سُمّيا عدماً وملكةً مشهوريين، وعليه فَفَقْدُ الأكمه ـ وهو الممسوح العين ـ للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء.

شرح المطالب

يسمى تقابل العدم والملكة أيضا بتقابل العدم والقنية. والمراد من القنية الواجد للشيء في مقابل الفاقد له.

والفرق بين الإيجاب والسلب وبين العدم والملكة ليس في الوجود، إذ الوجود شرط فيهما معا: فيشترط في الإيجاب (في مقابل السلب المطلق)، وفي الملكة (في مقابل العدم) قابلية المحل. فالوجود يشترط فيه قابلية المحل لكي يتصف بالوجوب، وذلك لأنه لو كان ممتنع الوجود لما وجد.

وعليه، لا فرق بين الإيجاب والسلب المطلق، وبين الإيجاب والسلب المقيد أي العدم والملكة من حيث الوجود والإيجاب. وإنما الفرق بينهما هو في العدم. فإن العدم تارة مطلقا، سواء كان الموضوع قابلا للاتصاف بنقيضه أو لم يكن قابلا لذلك، بخلاف العدم والملكة فإنه يكون مقيّدا بكون الموضوع صالحا للاتصاف بذلك الشيء.

فالفرق بين الإيجاب والسلب وبين العدم والملكة يرتبط بالعدم: فهو تارة عدم مطلق لا يؤخذ فيه أيّ قيد، وأخرى عدم مقيّد بكون الموضوع قابلا للاتصاف بالقيد. فإذا كان عدم الملكة ينتزع من موضوع قابل، فما هو المراد من ذلك الموضوع القابل؟

يمكن تصّور الموضوع القابل لتلك الصفة التي صارت منشأ لعدم هذه الصفة على ثلاثة أقسام هي: الشخص أو النوع أو الجنس. فالموضوع القابل هو إما الطبيعة الشخصية (كزيد) وإما الطبيعة النوعية (كالإنسان) وإما الطبيعة الجنسية (كالحيوان).

أما الطبيعة الشخصية: فإن شخص زيد مثلا قابل لأن يتصف بالبصر، ولكن حيث إنّ المرض مانع من ذلك فلا يتصف بتلك الصفة.

أما في الطبيعة النوعية: وهو أن يفرض للنوع قابلية الاتصاف بصفة معينة، ولهذا النوع أصناف متعددة: بعضها لا يتصف بتلك القابلية، وبعضها يتصف بها. كالمرودة وعدم المرودة التي هي من قبيل الملكة وعدمها. فالإنسان فيه قابلية الاتّصاف بالمرودة وعدم المرودة، وإن كان قبل أوان البلوغ لا توجد فيه قابلية الالتحاء هذه.

أما في الطبيعة الجنسية: فقد قيل بأن العقرب الذي هو أحد أنواع الحيوان لا توجد فيه بما هو نوع قابلية البصر. والعمى والبصر ـ الملكة وعدمها ـ فيه بلحاظ جنسه لا نوعه، فإن المفروض أن نوع العقرب لا توجد فيه قابلية الاتصاف بالبصر.

وعليه، تارة يكون الموضوع هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية مع قيد وهو عدم تقييد هذا الموضوع بوقت خاص، فيسمى بالعدم والملكة الحقيقي. وأخرى يطلق العدم والملكة على الطبيعة الشخصية المقيّدة بوقت خاص وتسمى بالعدم والملكة المشهوري.

الفصل التاسع من المرحلة الثامنة

في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب، بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه، كما قد يقال: نقيض كل شيء رفعه[(١)].

وحكم النقيضين ـ أعني الإيجاب والسلب ـ أنهما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية[(٢)]، وهي من البديهيات الأولية التي عليها يتوقّف صدقُ كل قضية مفروضة، ضرورية كانت أو نظرية، إذ لا يتعلّق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: الأربعة زوج، إنّما يتمّ تصديقه إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة زوجا، ولذا سمّيت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما: أولى الأوائل.

ومن أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيءٌ البتة، فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه زيدٌ أو اللازيد، وكل شيء مفروض إما ان يصدق عليه البياض أو اللابياض، وهكذا.

---

(١) فالمراد برفع الشيء طرده وابطاله فرفع الانسان اللا انسان كما ان طرد اللا انسان الانسان لا كما توهمه بعضهم: ان رفع الشيء نفيه وان نقيض الانسان اللا انسان، ونقيض اللا انسان اللا لا انسان وان الانسان لازم النقيض وليس به (ط).

(٢) وهي قولنا: اما ان يصدق الايجاب أو يصدق السلب (ط).

وأما ما تقدّم في مرحلة الماهية أنّ النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الإنسان من حيث إنّه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود، فقد عرفت أنّ ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معا عن مرتبة ذات الشيء، فليس يحدّ الإنسان بأنه «حيوان ناطق موجود»، ولا يحدّ بأنّه «حيوان ناطق معدوم».

ومن أحكامه أنّ تحقّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كتب المنطق، وزاد عليها صدر المتألهين (ره) وحدة الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعاً حملاً أولياً، أو فيهما معاً حملاً شايعاً، من غير اختلاف، فلا تناقض بين قولنا: الجزئي جزئي، أي مفهوماً، وقولنا: ليس الجزئي بجزئي أي مصداقا.

شرح المطالب

توضيح التناقض

التناقض من أهم أقسام التقابل، ويعبّر عنه بتقابل السلب والإيجاب. ومن الواضح أن السلب والإيجاب صفتان للقضية التي تكون موجبة أو سالبة، فإذا كان الإيجاب في القضية صادقاً فالسلب لا يكون صادقا. وإذا كان السلب صادقا، فالإيجاب لا يكون صادقا. ومن هنا يقول المصنف أن الأصل في التناقض هو في القضايا. ولكن قد تحوّل القضية التي مفادها مفاد كان التامة، أو القضية التي مفادها مفاد كان الناقصة إلى مفرد، فيقع التناقض بين المفردات، إلا أنه تقابل وتناقض بالعرض. فقضية «زيد قائم» إذا كانت صادقة، فلا يمكن أن تصدق قضية «زيد ليس بقائم» في نفس الآن. ولكن لو تحوّل مفاد هذه القضية إلى مفرد «قيام زيد»، فإن قيام زيد نقيض لعدم قيام زيد. وهو ليس قضية لأن النسبة فيه ناقصة.

اشكال ورد

ويترتب على تعريف التناقض إشكالا عويصا هو أن نقيض كل شيء رفعه؛ فإن نقيض (الإنسان) هو (اللاإنسان)، ونقيض (اللاإنسان) هو (اللا لاإنسان). ولازم نفي النفي الإثبات، فالإنسان ليس نقيض اللاإنسان بل الإنسان لازم النقيض وليس بنقيض. وحيث إنّ الإنسان هو نقيض اللاإنسان، فكيف صار الإنسان لازم النقيض وليس هو النقيض؟

أجاب المصنف بأن مراد القائلين بأن نقيض كل شيء رفعه هو طرده، فكما أن وجود الإنسان يطرد اللاإنسان، فكذلك اللاإنسان يطرد وجود الإنسان، فيكون المراد من الرفع هو الطرد.

أحكام النقيضين

ـ ومن أحكام النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وعدم الاجتماع والارتفاع ليس قضيتين، بل قضية واحدة محمولها (لا يجتمعان ولا يرتفعان). فالنسبة بين الإيجاب والسلب هي منفصلة حقيقية: إما أن يصدق السلب وإما أن يصدق الإيجاب، ولا يمكن أن يصدقان معا وأن لا يصدقان معا. فإذا صدق أحدهما لا يمكن أن يصدق الآخر. وهكذا في الكذب. فهي منفصلة حقيقية مؤداها أنه لا يجتمع السلب والإيجاب. وهنا لا يوجد قضيتان إحداهما (النقيضين لا يجتمعان) والأخرى (النقيضين لا يرتفعان)، بل يوجد قضية واحدة فقط هي أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان، ويعبر عنها بلحاظ الإيجاب بالقول: اجتماع النقيضين، وبلحاظ السلب بالقول: ارتفاع النقيضين. فالمنفصلة الحقيقية هي: إما يصدق الإيجاب وإما يصدق السلب. فإما زيد قائم صادقة، وإما ليس زيد قائما صادقة. أما صدق كلاهما فهو اجتماع النقيضين، وكذب كلاهما هو ارتفاع النقيضين.

ـ ومن أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة، فكلّ شيء إما أن يصدق عليه أنه وجود أو لاوجود. فكل شيء في العالم إما هو أبيض وإما ليس أبيض ولا يمكن فرض شيء خارج من النقيضين حتى الواجب سبحانه وتعالى.

ـ ومن أحكامه وحدة الحمل في المتقابلين تقابل الإيجاب والسلب. وبهذا الشرط تنحلّ الكثير من المشكلات الفلسفية عن طريق اختلاف الحمل.

ـ ومنها: أنّ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، مع أن

ارتفاع النقيضين محال. وتقدم الجواب عن هذه الشبهة بأن الحمل مختلف. فالماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة بالحمل الأولي. ولكن الشيء إما موجود وإما معدوم بالحمل الشائع؛ فإن الشيء لا يمكن أن يكون لا موجودا ولا لا موجودا، بل هو إما موجود وإما معدوم. ومن هذه القضايا «الجزئي جزئي» بالحمل الأولي، حيث إنه ثبت أن كل شيء ثابت لنفسه بالضرورة من قبيل (الإنسان إنسان) فإن سلب الشيء عن نفسه محال وممتنع. ولكن قضية «الجزئي ليس بجزئي» إن كان الحمل فيها أوّليا أيضا فيقع التناقض. وأما إذا كان الحمل شائعا فالموضوع هو أحد مصاديق المحمول، ومفهوم الجزئي ليس من مصاديق الجزئي بل من مصاديق الكلي؛ لأن مفهوم الجزئي ينطبق على كثيرين فلا يكون مفهوم الجزئي مصداقا من مصاديق مفهوم الجزئي بل من مصاديق مفهوم الكلي. نعم في بعض المفاهيم النادرة يمكن أن يصدق شيء على المفهوم بالحمل الأولي وبالحمل الشائع، من قبيل مفهوم الكلي: فهو كلي بالحمل الأولي وأيضا بالحمل الشائع؛ لأن مفهوم الكلي أحد مصاديق مفهوم الكلي. ولكنه في الأعم الأغلب ليس الموضوع كذلك.

الفصل العاشر من المرحلة الثامنة

في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، أو لا؟ وعلى الأول، ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان، وبعضهم إلى أنهما متضادان. وبعضهم إلى أنّ تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحق أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ اختلاف الموجود المطلق ـ بانقسامه إلى الواحد والكثير ـ اختلاف تشكيكي يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة، والاختلاف والمغايرة التي في كلّ من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتّحاد، فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربع.

تتمـــة

التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقلي بنوع من الاعتبار، لأنّ التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محقّقين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان، لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأما تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظّ من التحقّق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها، فينتزع عدمها منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقّق النسبة.

شرح المطالب

هذه المرحلة عقدت لبيان بعض تقسيمات الوجود كتقسيمه إلى واحد وكثير. وليس البحث هنا في الوحدة التي تساوق الوجود، وإنما في الوحدة والكثرة اللذين هما قسمان للوجود. ومن الواضح أن الوحدة والكثرة لا يجتمعان، لأن أحدهما غير الآخر، وإلا لم يكن هذا التقسيم تقسيما حقيقيا. وقد تقدم أن تقسيم الموجود إلى واحد وكثير تقسيم حقيقي، فإن كل ما هو واحد ليس بكثير، وكل ما هو كثير ليس بواحد. فيوجد بينهما اختلاف وعدم اجتماع. فهل أن الاختلاف بينهما بنحو الغيرية الذاتية من قبيل التضاد والتناقض والعدم والملكة أو ليس بنحو الغيرية الذاتية؟ توجد هنا أقوال متعددة:

الأقوال في تقابل الوحدة والكثرة

١. القول بأن التقابل بين الوحدة والكثرة داخل في التقابل بالذات، والغيرية الذاتية، فلا يجتمعان أبدا. وهما ليسا من تقابل النقيضين أو العدم والملكة؛ لأن التقابل في كل من هذين القسمين من تقابل الأمر الوجودي والأمر العدمي، والمفروض أن الوحدة والكثرة كلاهما أمر وجودي؛ لأنهما من أقسام الموجود. فينحصر أن يكونا داخلين في المتضادين أو في المتضائفين: واستدل المصنف في «نهاية الحكمة» على عدم دخول الوحدة والكثرة في المتضادين؛ لأن المتضادين في غاية الاختلاف، ولا يوجد ذلك بين الواحد والكثير. وكما لا تدخل الوحدة والكثرة في المتضادين لا تدخلان أيضا في المتضائفين.

٢. القول بأن التقابل بينهما داخل في التقابل بالذات، والغيرية الذاتية، لكنه قسم خامس من أقسام التقابل هو تقابل الوحدة والكثرة. وهذا القول لم يرتضه المصنف أيضا؛ لأنه يعتقد بأن الحصر في الأقسام الأربعة حصر عقلي لا استقرائي.

فالمصنف يرى أنه لا تقابل بين الوحدة والكثرة ولا غيرية ذاتية. وهو يرى أن هذا البحث مبني على البحث في أن الوجود حقيقة واحدة. ولكن وحدة حقيقة الوجود غير الوحدة والكثرة هنا، بل هي وحدة تساوق الوجود. وهذه الحقيقة الواحدة ـ بحسب صدر المتألهين ـ لها مراتب متعددة: والحقيقة الواحدة مأخوذة من نظرية العرفاء، ولكن العرفاء قالوا أيضا بالمرتبة الواحدة والوحدة الشخصية، بينما ذهب صدر المتألهين إلى الوحدة التشكيكية في أول الأمر. وفي آخر الأمر قال بأن مبنى العرفاء هو الحق. والمراتب المتعددة نفي لنظرية المشائين القائلين بأن الوجودات حقائق متباينة. وعليه، كون الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مشككة ينفي نظرية المشائين ونظرية العرفاء. فحقيقة الوجود واحدة لها مراتب، ونسبة بعضها مع البعض هي العلية والمعلولية، أي التشكيك الخاصي. وهو يختلف عن التشكيك العامي في المنطق حيث لا يكون أحد الشيئين علة للآخر، بخلاف الأمر في التشكيك الخاصي، فإن أحدهما علة للآخر. ثم إن ما به الاختلاف بين المراتب في التشكيك الخاصي يرجع إلى ما به الاتحاد، وكذلك العكس.

وفي محل الكلام يكون الوحدة والكثرة من مراتب الوجود، والشاهد على ذلك شمول الحقيقة الواحدة لهما. فالوحدة التي تساوق الوجود كما تشمل الوحدة تشمل الكثرة. فالوحدة والكثرة من مراتب الوجود. فإذا كانا في مراتب الوجود فما به اختلاف الواحد والكثير يرجع إلى ما به الاتحاد. وكذلك العكس.

وفي الغيرية الذاتية لا يرجع ما به الاتحاد إلى ما به الاختلاف، فما به الاتحاد هو الوجود وما به الاختلاف ليس هو الوجود بل الماهية. ولكن في الوحدة والكثرة ما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتحاد؛ لأنهما من مراتب الوجود. فلا يمكن أن يكونا داخلين في الغيرية الذاتية. ومعه لا تقابل أصلا بين الوحدة والكثرة.

تتمة

تقدم أن التقابل يتحقق بين طرفين، لأنه نوع نسبة بين المتقابلين، والنسبة تتحقق بين طرفين.

وهنا يمكن تعقّل النسبة بين المتضائفين وبين المتضادين؛ لأن المتضادين أمران وجوديان، وكذا المتضائفين. وكذلك يمكن تصوّر التقابل بين الملكة والعدم؛ لأن العدم له حظّ من الوجود.

ولكن كيف يمكن تصوّر النسبة بين الوجود والعدم. والحال أن العدم ليس بشيء حتى يصدق عليه أنه طرف.

الجواب: أن التقابل على قسمين، فالتقابل تارة يكون بين أمرين حقيقين، وأخرى بين أمر حقيقي وآخر اعتباري. أما التقابل الحقيقي: فهو موجود بين المتضادين وبين المتضائفين، وكلا الطرفين متحقق في الخارج، فالنسبة أيضا موجودة في الخارج.

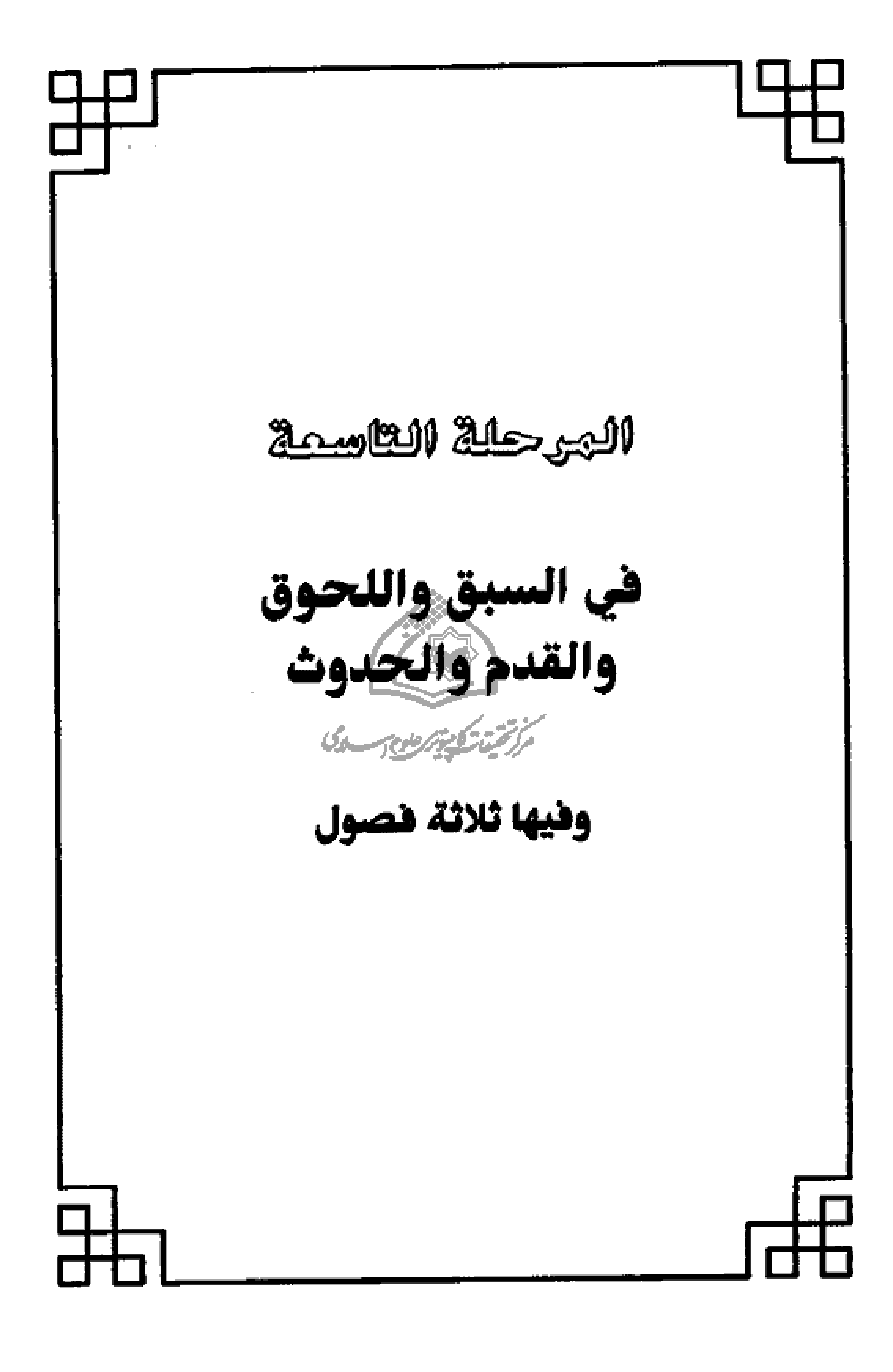
ولكن في تقابل التناقض فإن العقل يفرض الوجود لأحد الطرفين، لا أنه موجود حقيقة. وهذا معنى أنه يعتبر العدم. ولكن هذا الاعتبار ليس من قبيل الاعتبارات الاجتماعية أو الشرعية التي تكون سهلة المؤونة. بل هذه الاعتبارات هي الاعتبارات النفس أمرية، أي اعتبارات لها واقعية من قبيل أن الماهية اعتبارية بمعنى أن الوجود الخاص له ماهية خاصة تنسجم مع هذا

الوجود، فلا يمكن اعتبار أية ماهية أخرى. ومن هنا قالوا بأن العقل يفرض للعدم نحوا من التحقق ثم يقابل بينه وبين الوجود.

فالعدم الذي يقابل الوجود وإن كان عدما بالحمل الأولي؛ لأن العدم عدم مفهوما. ولكنه ليس بعدم بالحمل الشائع؛ لأنه مفهوم من مفاهيم عالم الذهن. فالموضوع ـ وهو العدم ـ مصداق من مصاديق الموجود. وبهذا اللحاظ يكون له نحو من الوجود. فإذا صار كذلك تتحقق نسبة بين الوجود الحقيقي وبين هذا العدم بالحمل الشائع، ولكن هذه النسبة في الذهن لا في الخارج؛ لأن هذا العدم ليس له مصداق في الخارج.

فيتّضح بذلك أن هناك فرقاً بين النسبة القائمة بين المتضادين والمتضائفين، وبين النسبة القائمة بين العدم والوجود في تقابل التناقض؛ فإن النسبة في المتضادين والمتضائفين موجودة في الخارج، بينما النسبة في العدم والوجود المطلق غير موجودة في الخارج، وإنما هي موجودة في الذهن.





المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة التاسعة

في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعية

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود السبق واللحوق، وذلك أنه ربما كان لشيئين ـ بما هما موجودان ـ نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر، كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، فيسمّى: سابقاً ومتقدماً، وتسمّى الثلاثة: لاحقة ومتأخرة، وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمّى حالهما بالنسبة إليه: معيّة، وهما معان.

وقد عدّوا للسبق واللحوق أقساماً عثروا عليها بالاستقراء.

١ ـ منها: السبق الزماني، وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابقُ اللاحقَ كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، وتقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق، ويقابله اللحوق الزماني.

٢ ـ ومنها: السبق بالطبع، وهو تقدّم العلة الناقصة على المعلول، كتقدّم الاثنين على الثلاثة.

٣ ـ ومنها: السبق بالعلية، وهو تقدّم العلة التامة على المعلول.

٤ ـ ومنها: السبق بالماهية، ويسمّى أيضاً: التقدّم بالتجوهر، وهو تقدّم علل القوام على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على النوع،

وعُدّ منه تقدم الماهية على لوازمها، كتقدّم الأربعة على الزوجية، ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر.

وتسمّى هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني: ما بالطبع، وما بالعلية، وما بالتجوهر ـ، سبقاً ولحوقاً بالذات.

٥ ـ ومنها: السبق بالحقيقة، وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبس به اللاحق بالعَرَض، كتلبّس الماء بالجريان حقيقة وبالذات، وتلبس الميزاب به بالعرض، ويقابله اللحوق بذاك المعنى، وهذا القسم مما زاده صدر المتألهين.

٦ ـ ومنها: السبق والتقدم بالدهر، وهو تقدّم العلة الموجبة على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له، كما في التقدّم بالعلية، بل من حيث إنفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، وتقرُّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم نشأة التجرّد العقلي على نشأة المادة، ويقابله اللحوق والتأخر الدهري.

وهذا القسم قد زاده السيد الداماد (ره) بناءً على ما صوّره من الحدوث والقدم الدهريّين، وسيجيء بيانه.

٧ ـ ومنها السبق والتقدّم بالرتبة، أعمّ من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار. فالأول: كالأجناس والأنواع المترتّبة، فإنك إن ابتدأتَ آخذا من جنس الأجناس كان سابقاً متقدّماً على ما دونه، ثم الذي يليه وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير، وإن ابتدأتَ آخذاً من النوع الأخير كان الأمر في التقدّم والتأخر بالعكس.

والثاني: كالإمام والمأموم، فإنك إن اعتبرتَ المبدأ هو المحراب

كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثمّ مَن يليه على مَن يليه، وإن اعتبرتَ المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس.

ويقابل السبق والتقدّم بالرتبة، اللحوق والتأخر بالرتبة.

٨ ـ ومنها: السبق بالشرف، وهو السبق في الصفات الكمالية، كتقدم العالِم على الجاهل، والشجاع على الجبان.



شرح المطالب

تنبيهات

١. تعرض المصنف للسبق واللحوق ثم تحدث عن القدم والحدوث، والسبب في ذلك هو توقف فهم معنى القدم والحدوث على فهم معنى السبق واللحوق. فلكي يتحقق سبق ولحوق لا بد من تحقق أركان أربعة:

الأول: الشيء المتّصف بالسابق والمتقدم.

والثاني: الشيء المتّصف باللاحق والمتأخر.

الثالث: المبدأ الذي يقاس إليه السابق واللاحق والمتقدم والمتأخر.

الرابع: النسبة المشتركة للسابق واللاحق والمتقدم والمتأخر.

ومثال ذلك «الواحد»: فلو نسب الاثنان والثلاثة إلى الواحد، فالواحد هو المبدأ الوجودي المقاس إليه، والاثنان والثلاثة هما اللذان يقاسان إلى ذلك المبدأ الوجودي. والنسبة المشتركة بينها هي العددية، ففي النسبة إلى الواحد: الاثنان متقدم والثلاثة متأخرة؛ لأنه ما لم تتحقق المرتبة (اثنان) فلا يمكن أن تتحقق المرتبة (ثلاثة). فالثلاثة هي الاثنان بإضافة شيء آخر.

٢. السبق واللحوق هما من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، والمعية أيضا من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، ونسبة المعية إلى السبق واللحوق نسبة العدم إلى الملكة، فإن الملكة هي السبق واللحوق، وعدم السبق واللحوق هو عدم الملكة الذي هو المعية. والبحث في الفلسفة

لا يكون عن العدم، وإنما موضوع الفلسفة هو الوجود بما هو وجود. ولهذا لم يذكر المصنف المعية باعتبار أنها عدم.

٣. قول المصنف: «وذلك أنه ربما كان لشيئين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة..» ربما يوهم أن للسابق واللاحق نسبة واحدة، وهذه النسبة المشتركة وإن كانت موجودة، حيث إنّه بإضافة هذه النسبة المشتركة يوجد للسابق شيء لا يوجد منه اللاحق. إلا أن هذه النسبة المشتركة غير متكافئة، وإلا إذا كانت متكافئة فتتحقق المعية فقط دون السبق واللحوق. ففي السبق واللحوق توجد جهة مشتركة إلى المبدأ الوجودي بها يكون لأحدهما ما لا يكون للآخر.

٤. أقسام السبق واللحوق ليست مستفادة بالحصر العقلي وإنما بالحصر الاستقرائي، ولهذا لم تكن تتجاوز أقسام السبق واللحوق قبل صدر المتألهين والمحقق الداماد أربعة أو خمسة، ثم أضاف المحقق الداماد وصدر المتألهين والحكيم السبزواري أقساما أخرى.

وهذه الأقسام بعضها في عرض البعض الآخر، كما في أي تقسيم حقيقي. فما ينطبق عليه أنه سبق ولحوق زماني فلا ينطبق عليه الغير زماني. وما ينطبق عليه أنه سبق ولحوق بالعلية فلا ينطبق عليه سبق ولحوق بالزمان ونحو ذلك.

أقسام السبق واللحوق

السبق الزماني

ويذكر المصنف له مثالين. الأول: الأمور الزمانية الواقعة في الزمان، كالدرس الواقع في يوم السبت يكون لاحقا للدرس الواقع في يوم الأربعاء السابق. وهذا ما يسمى بالسبق واللحوق في الأمور الزمانية التي يمكن أن

ينتزع منها زمان. والثاني: هو نفس الزمان، فإن يوم السبت نفسه سابق على يوم الأحد، ويوم الأحد لاحق ليوم الاثنين. فيوجد في الزمان نفسه سابق ولاحق؛ لأن الزمان كم متصل غير قار، والكم المتصل الغير قار لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، فلا يمكن أن يتحقق الجزء اللاحق إلا إذا انعدم الجزء السابق. فإذن يوجد في نفس أجزاء الزمان سابق ولاحق، ويتبع ذلك يوجد سابق ولاحق في الأمور الزمانية.

السبق بالطبع

ومثاله تقدّم أجزاء العلة الناقصة على المعلول، وتقدّم الاثنين على الثلاثة: فالعلة الناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول، ولا يلزم من وجودها وجوده؛ ما لم ينضم إليها جزء آخر. والإثنان أيضا يلزم من عدمه عدم الثلاثة، ولا يلزم من وجوده وجودها ما لم ينضم إليه جزء آخر.

السبق بالعلية

وهو تقدّم العلة التامة على المعلول، والفرق بينه وبين القسم الثاني واضح؛ ففي القسم الثاني توجد جهة اشتراك بين السابق واللاحق وهو أنه يلزم من عدم العلة الناقصة العدم، وتوجد جهة امتياز بينهما وهو أنه لا يلزم من وجودها الوجود، وهنا يلزم من وجود العلة التامة وجود المعلول. وعليه، فإذا لزم من وجود الشيء وجود المعلول فهو التقدّم بالعلية، وإذا لم يلزم من وجوده وجود شيء آخر فهو التقدّم بالطبع، وتوجد جهة مشتركة بين هذين القسمين هو أنه يلزم من عدمها عدم المعلول. والمنظور إليه في هذا التقسيم ليس هو جهة الاشتراك، وإنما جهة الامتياز.

السبق بالماهية

وهو قريب من السبق بالطبع مع فارق هو أنه في السّبق بالطبع كان النظر إلى الوجود، حيث إنّ المعلول له وجود ولكي يوجد يحتاج إلى وجود أجزاء

علته التامة. وفي التقدّم بالماهية ليس النظر إلى الوجود وإنما النظر إلى الماهية وأجزاء الماهية؛ فإن الإنسان مثلا مركّب من جزئين «الحيوانية والناطقية»، وما لم تتحقق «الحيوانية» و«الناطقية» لا تتحقق ماهية الإنسان، لتوقّف كل مركب على أجزائه. وهذا التوقف ليس بالوجود وإنما هو في الماهية. فلكي يوجد المركب الماهوي (وهو الحيوان الناطق) فلا بد أن تسبقه الأجزاء لتوقّف كل مركب على تحقق أجزائه.

ويوجد مصداق آخر لهذا السبق، وهو تقدم الملزوم على اللازم بلحاظ الماهية لا الوجود، فالماهيات لها لوازم، وهذه اللوازم بعضها لوازم الماهية من قبيل الزوجية للأربعة. فإن الزوجية تلازم ماهية الأربعة سواء كانت الأربعة موجودة بالوجود الخارجي أم بالوجود الذهني. فماهية الأربعة أينما تحققت فيتحقق لازمها الذي لا ينفك عنها، وهو الزوجية. فالملزوم أيضا متقدم على اللازم، وهو التقدم بالماهية.

السبق بالحقيقة

وقد استحدثه صدر المتألهين. وتوضيح السبق بالحقيقة متوقف على بيان المراد من المجاز بشكل تفصيلي، فقد ذكر أن المجاز على قسمين:

١. مجاز في الكلمة، مثل «رأيت أسدا يرمي» فإن كلمة (أسد) موضوعة للحيوان المفترس، ولكنها استعملت في القضية في غير ما وضعت له.

٢. المجاز في الإسناد، ويعرف في الفلسفة بالمجاز العقلي، والمراد من المجاز في الإسناد هو ما لو اتّصف شيء بصفة بحيث تكون هذه الصفة ثابتة له حقيقة وبلا واسطة في العروض. وبواسطة ذلك تسند هذه الصفة لشيء آخر متحد مع الموصوف بالصفة.

ففي قضية «السفينة متحركة» تتصف السفينة بالحركة حقيقة، وإسناد

الحركة لها إسناد إلى ما هو له حقيقة. وقد يوجد نحو من الاتحاد بين الموصوف بهذه الصفة (السفينة المتحركة) وبين شيء آخر (كالجالس في السفينة المتحركة)، فيتّصف ذلك الشيء الآخر بنفس هذه الصفة لاتحاده مع الموصوف بالصفة: فيقال بأن الشخص الجالس في السفينة متحرك، وتنسب الحركة إليه مع أنه في الواقع ليس هو المتحرّك بل السفينة، وهنا لا يوجد مجاز في الكلمة لأن الجالس والحركة كلاهما مستعمل في معناه الحقيقي، وإنما المجاز في الإسناد. وما لم تعرض الحركة على السفينة حقيقة (وهو السبق بالحقيقة) فلا تنسب الحركة إلى الجالس فيها مجازا.

وفي قضية «جرى الماء من الميزاب» يتصف الماء بالجريان حقيقة، وإسناد الجريان إلى الماء إسناد إلى ما هو له حقيقة. ولكن حيث إنّه يوجد نحو من الاتحاد بين الميزاب وبين الماء، فالصفة التي يتصف بها الماء يتصف بها الميزاب أيضا: فيقال: «جرى الميزاب» وينسب الجريان إلى غير ما هو له حقيقة بواسطة في العروض، وما لم يعرض الجريان على الماء حقيقة (وهو السبق بالحقيقة) فلا ينسب الجريان إلى الميزاب مجازا.

وفي محل الكلام فإن إسناد الوجود إلى الإنسان في قضية «الإنسان موجود» يكون على نحو المجاز في الإسناد؛ فإن الإنسان ليس هو المتصف حقيقة بالوجود، وإنما «وجود الإنسان موجود» بناء على أصالة الوجود. فيحمل «الموجود» على الوجود أولا وبالذات، ويحمل على الإنسان ثانيا وبالعرض؛ لأن الوجود والماهية متحدان في الخارج. وعليه، فإن نسبة الشيء إلى ما هو له حقيقة، ونسبة الشيء إلى غير ما هو له عرض ومجاز. ومن الواضح أنه يوجد بين النسبة الأولى والثانية سبق ولحوق؛ لأنه ما لم تتحقق النسبة الأولى لا يمكن أن تتحقق النسبة الثانية، وما لم يتحقق ما بالذات لا يمكن أن يتحقق ما بالعرض.

السبق بالدهر

وهو يتفق مع السّبق بالعلية من جهة، ويختلف معه من جهة أخرى، وجهة الاتفاق هي أن السابق بالدهر هو دائما علة للاحق بالدهر، وينحصر مثاله في تقدم العلة التامة على معلولها. وكونه قسما برأسه لاختلاف الحيثية بينهما؛ فتارة تلحظ العلة من حيثية إيجابها للمعلول وأخرى تلحظ بما هي وجود. فإذا لوحظ في العلة إيجابها للمعلول فهو التقدم بالعلية، وإذا لوحظت العلة بما هي وجود ولوحظ معلولها كذلك، فإن المعلول في رتبة علته مسبوق بالعدم وهو الحدوث الدهري.

وهذا الكلام يجري حتى في المجرّدات، ولهذا لا علاقة له بالزمان: فالعقل الأول علة للعقل الثاني، ولكن العقل الثاني معلول، ومرتبته ليست في مرتبة العقل الأول بل هي دونها، فإذن هو في مرتبة العقل الأول معدوم. وهنا النظر إلى الوجود لا إلى الإيجاب وعدم الإيجاب. ففي حيثية التقدم بالعلية النظر إلى حيثية الإيجاب وعدم الإيجاب، ولكن هنا النظر إلى حيثية الوجود. ففي مرتبة الوجود السابقة تكون مرتبة الوجود اللاحقة ـ هي المعلول ـ معدومة. فإذا كان الشيء مسبوقا بعدمه في رتبة علته يسمى حادث دهري وإلا فهو قديم بالدهر. وهذا الحدوث الدهري ثابت لكل عالم الإمكان سواء كان مجرّدا أو ماديا إلا الواجب سبحانه وتعالى فإنه لا علة له حتى يكون مسبوقا بعدمه في رتبة علته. ومن هنا نفهم عبارة أمير المؤمنين حيث يقول: «سبق العدم وجوده»[1] لأن كل ما عداه مسبوق بالعدم.

والمحقق الداماد إنما كتب كتاب «القبسات» لأجل إثبات الحدوث الدهري لعالم الإمكان في مقابل القديم بالدهر وهو الحق سبحانه وتعالى.

---

(١) نهج الإيمان، ابن جبر، ص ٣٥٩. قال عليه السلام: «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده».

السبق بالرتبة

فإن الأشياء تارة يوجد بينها ترتب طبعي بحسب طبيعتها، وأخرى يوجد بينها ترتّب بحسب الوضع والاعتبار.

والقسم الأول هو أن الإنسان نوع للحيوان ولا عكس، والحيوان جنس للإنسان ولا عكس، فهناك ترتب طبعي بين الحيوانية والإنسانية. والحيوان نوع من أنواع الجسم النامي الذي هو جنس، والجسم النامي نوع من أنواع الجسم المطلق الذي هو نوع من أنواع الجوهر. فإذن هناك ترتب طبعي بين هذه الأشياء، ولا يمكن التقديم والتأخير في هذه المراتب لوضوح أن ترتبها ليس بيد الواضع بل هو بالطبع. نعم، إذا كان النظر إلى هذا الترتيب انطلاقا من جنس الأجناس وهو الجوهر فيكون هو المتقدم، وما تحته متأخر. وإذا كان من نوع الأنواع وهو النوع الأخير فيكون هو المتقدم وما فوقه متأخر.

والقسم الثاني الذي يكون الترتب فيه بيد الواضع والمعتبر، ففي صلاة الجماعة إذا فرض المبدأ هو المحراب فإن الصف الأول يكون متقدما على غيره من الصفوف. وإن كان المبدأ هو الباب فيصير الصف المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما.

وهذا بخلاف التقدم الطبعي، إذ لا يمكن أن يجعل الإنسان جنسا للحيوان، أو يجعل الحيوان نوعا للإنسان؛ لأنه خلاف الترتب الطبعي. أما في الترتب الاعتباري فلا يوجد للصفّ المتقدم تميّزا بالطبع على الصف المتأخر.

السبق بالشرف

أي بالمزايا المعنوية والأخلاق العملية. فيراد من الشرف الشرف بمقتضى العقل العملي لا الشرف بمقتضى العقل النظري. والشرف بمقتضى العقل العملي من قبيل تقدم العالم على الجاهل في الشرف، وتقدم العادل على

الفاسق كذلك. والشرف بمقتضى العقل النظري كتقدم مرتبة وجودية على مرتبة أخرى وجودية في الشرف.

ومن هنا قالوا أنّ عالم المادة هو أخسّ العوالم. والأخسيّة هنا أخسيّة نسبية لا مطلقة. بخلاف الفسق فإنه ليس نسبياً إذ الفسق مذموم في الشريعة. وعليه، فالنظر في السبق واللحوق بالشرف هنا إلى الصفات الكمالية المذكورة في علم الأخلاق.

وهناك قسم آخر من أقسام السبق واللحوق ذكره صدر المتألهين، وهو السبق بالحق.



الفصل الثاني من المرحلة التاسعة

في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم والمتأخّر، الذي فيه التقدّم.

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود؛ وفي السبق بالعلية هو الوجوب؛ وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرّر الماهية؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقّق، الأعمّ من الحقيقي والمجازي؛ وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع؛ وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية؛ وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية.

شرح المطالب

يبيّن المصنف في هذا الفصل ملاك السبق في هذه الأقسام الثمانية السابقة. أي أن المبدأ الوجودي في التقدم بالزمان ما هو، وفي التقدم بالطبع ما هو، وفي السبق بالعلية ما هو؟ فقد تقدم أنه لكي يتحقق السبق واللحوق لا بد من توفّر أركان أربعة: والركنان الأوّلان هما الشيئان المتصفان بالسابق واللاحق، والثالث هو النسبة إلى مبدأ وجودي معين، والرابع هو وجود نسبة مشتركة بين المتقدم والمتأخر بحيث يكون لأحدهما ما ليس للآخر من هذا المبدأ الوجودي.

ففي السبق بالزمان يكون للمتقدم والمتأخر نسبة مشتركة إلى الزمان، فإن الزمان هو المبدأ الوجودي الذي يقاسان إليه. فالمتقدم والمتأخر حين يقاسان إلى هذا المبدأ الوجودي، فكلاهما له زمان، ولكن لأحدهما من هذا الأمر المشترك ما ليس للآخر. فلو نسب الإثنان والثلاثة إلى الواحد، فكلاهما عدد ولكن للإثنين ما ليس للثلاثة وهكذا.

وكذلك الأمر في ملاك السبق، يكون للسابق واللاحق نسبة مشتركة إلى ذلك المبدأ الوجودي، ولكن لأحدهما من ذلك المبدأ الوجودي ما ليس للآخر.

وكذلك الأمر في ملاك العلية، فالسبق بالعلية هو النسبة إلى الوجوب، أي أن العلة واجبة والمعلول أيضا واجب ـ فالمبدأ الوجودي هو الوجوب ـ ولكن للعلة من هذا المبدأ ما ليس للمعلول، وهو أن وجوبها بالذات والمعلول وجوبه بالغير.

وكذلك الأمر في ملاك الشرف، فالمبدأ الوجودي في السبق بالشرف هو العلم، ولكن للأعلم أكثر مما للعالم. وهكذا الأمر في سائر الملاكات الأخرى.



الفصل الثالث من المرحلة التاسعة

في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامة تطلق اللفظتين: «القديم» و«الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زمانا هو القديم والأقل زمانا هو الحادث والحديث. وهما وصفان اضافيان، أي إنّ الشيء الواحد يكون حادثا بالنسبة إلى شيء، وقديما بالنسبة إلى آخر؛ فكان المحصّل من مفهوم الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقا بذلك.

ثم عمّموا مفهومي اللفظين بأخذِ العدم مطلقاً يعمّ العدم المقابل، وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود، والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلة.

فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، ومفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فإنّ الموجود بما هو موجود، إما مسبوق بالعدم، وإما ليس بمسبوق به، وعند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث الحدوث الزماني، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم

في أمس، ويقابله القدم الزماني، وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني، وإلاّ ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف.

ومن الحدوث الحدوث الذاتي، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحدّ ذاتها إلاّ العدم.

فإن قلت: الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلوّ الذات عن الوجود والعدم جميعا دون التلبّس بالعدم، كما قيل.

قلت: الماهية وإن كانت في [حدّ] ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح، لكن عدم مرجّح الوجود وعلته كاف في كونها معدومة. وبعبارة أخرى: خلوّها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأوليّ، وهو لا ينافي اتّصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع.

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي، وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد، ذاته، وإنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي الذي ماهيته إنيته.

ومن الحدوث الحدوث الدهري، الذي ذكره السيد المحقّق الداماد (ره)، وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية، وهو عدم غير مجامع، لكنّه غير زمانيّ، كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرّر في عالم المثال، ويقابله القدم الدهريّ، وهو ظاهر.

شرح المطالب

تبيّن من الفصلين السابقين أن للقدم والحدوث معان متعددة بتعدد أقسام السبق والتقدم، فقد يكون التقدم بالزمان أو بالدهر أو بغير ذلك.

تعريف القدم والحدوث

يستعمل القدم والحدوث عند العامة في أمرين مشتركين بالزمان، بحيث يكون لأحدهما من الزمان ما ليس للآخر، فيقال بأن هذا حادث وذاك قديم، ويكون كل من التقدم والتأخر زمانيا. ولكن لا بد أن تكون هناك خصوصية في هذا الزمان، وهي أن يكون الوجود الحادث مسبوقا بعدم، والموجود القديم غير مسبوق بالعدم بل يكون موجودا في ظرف عدم الموجود الحادث.

وعليه، فالعامة تطلق لفظ الحادث وتريد به أن الشيء مسبوق بعدم زماني، أي غير موجود فيه. فمثلا العمارة غير موجودة قبل عشرة سنوات، فهي مسبوقة بالعدم في ذلك الزمان، ولكن عمارة الفيضية موجودة في ذلك الزمان فيقال بأن مدرسة الفيضية أقدم زمانا من هذه المدرسة.

وقد توسّع الفلاسفة في مفهومي القدم والحدوث، فألغوا قيد الزمان وقيد خصوصية الزمان وهي العدم الزماني الخاص. واعتبروا العدم أعم من الزماني وأعم من العدم الزماني الخاص. وانتهوا إلى نتيجة وهي: أنّ كل شيء إذا كان مسبوقا بعدم ـ مطلق العدم لا خصوص العدم الزماني ـ فهو حادث وإن لم يكن مسبوقا بعدم فهو قديم. فليس المراد من العدم هنا العدم الزماني بل مطلق العدم.

والعدم غير الزماني هو العدم الذي للشيء في ذاته؛ فإن كل ممكن من

حيث ذاته معدوم، ومن حيث النسبة إلى علته يكون موجودا. والعدم الذي للشيء في ذاته يجتمع مع الوجود الذي يكون بسبب الغير؛ لأن الشيء بلحاظ ذاته معدوم وإن كان في نفس الوقت موجودا ولكن بلحاظ أنه منسوب إلى علته. أما العدم الزماني فلا يجتمع مع الوجود؛ لأن العدم في زمان والوجود في زمان آخر.

فالعدم الزماني لا يجامع الوجود، والوجود لا يجامع العدم الزماني. ويعبّر عن هذا العدم بالعدم غير المجامع، أي العدم الذي لا يجتمع مع الوجود بل يكون طاردا له، وذلك الوجود لا يجتمع مع العدم بل يكون طاردا له. وهذا في مقابل العدم الذي يجامع الوجود ويسمى بالعدم المجامع. ومن هنا ينطبق مفهوم القدم والحدوث عند الفلاسفة على موردين: العدم الغير المجامع، والعدم المجامع.

اقسام الحدوث والقدم

الحدوث عند الحكماء يطلق على الأعم من الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، والحدوث الدهري.

أما الحدوث الزماني: فهو المسبوق بعدم زماني لا يجامع الوجود. والقديم الزماني هو الذي لا يكون مسبوقا بعدم زماني لا يجتمع معه.

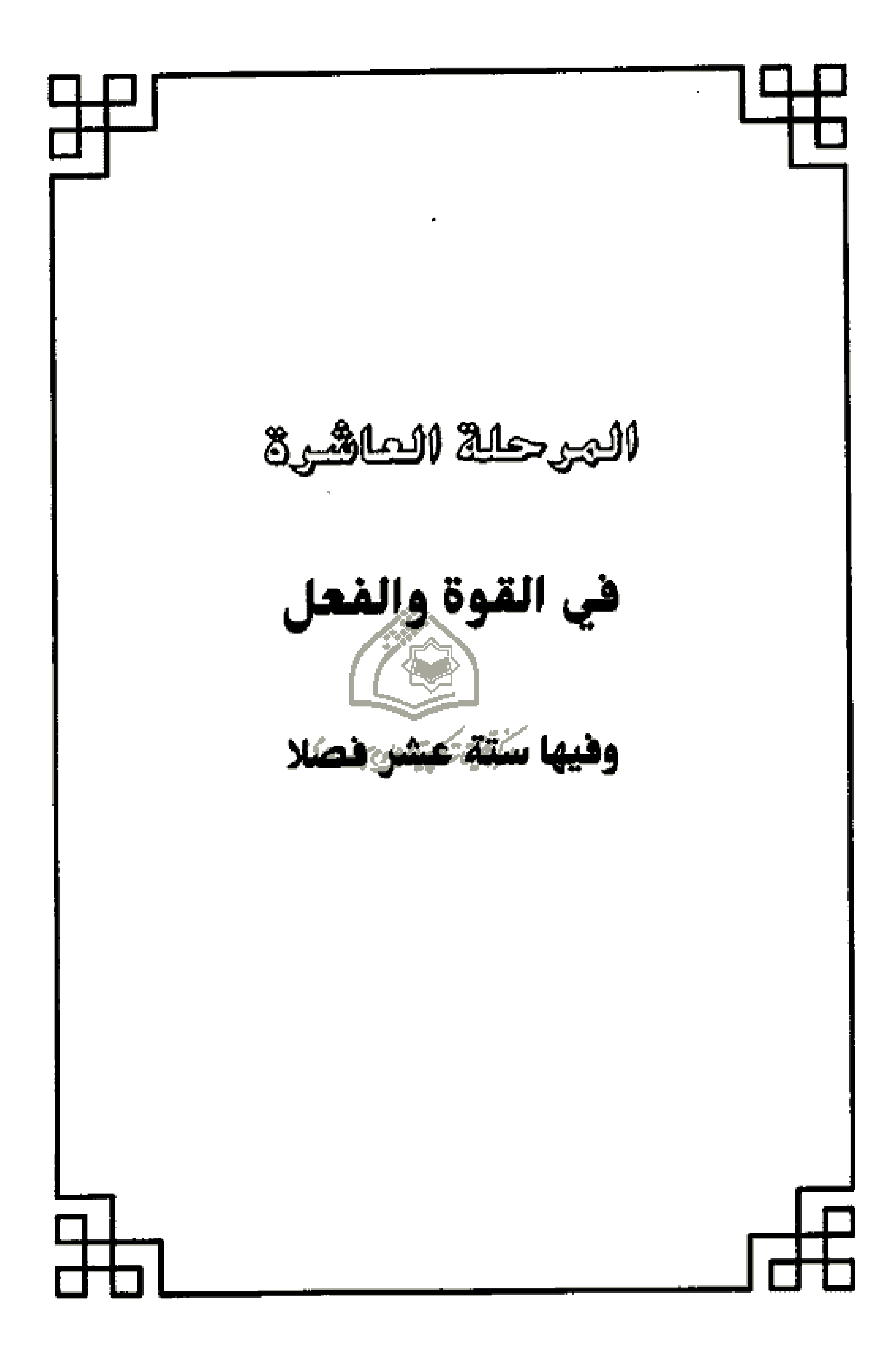
يقول المصنف إنّ مصداق ذلك هو نفس الزمان، فهو ليس مسبوقا بعدم زماني بل هو قديم زمانا؛ لأن الحادث الزماني لا يتحقق إلا إذا كان مسبوقا بالعدم في الزمان السابق، فلا بد أن يوجد قبله زمان لا يكون موجودا فيه لكي يكون حادثا، فلو كان الزمان نفسه حادثا فلا بد أن يكون مسبوقا بالزمان، والمفروض أنه غير موجود سابقا، فيكون موجودا ومعدوما، وهو اجتماع النقيضين.

وأما الحدوث الذاتي: فقد علم مما تقدم.

وأما الحدوث الدهري: فقد تقدم أن الوجود حقيقة لها مراتب مختلفة طولا. وكل مرتبة من هذه المراتب هي علة لما تحتها ومعلولة لما فوقها. فإذا كان الأمر كذلك فإن كل مرتبة من هذه المراتب معدومة في رتبة علتها حيث إنّ علتها هي وجودها في رتبة سابقة على وجود المعلول وهذا هو التقدم الرتبي. ولكن هذا العدم عدم غير مجامع لا أنه عدم مجامع.

ومن هنا يختلف الحدوث الذاتي عن الحدوث الدهري. ففي الحدوث الذاتي العدم يجامع الوجود، وفي الحدوث الدهري العدم لا يجامع الوجود، بل العدم في مرتبة والوجود في مرتبة أخرى. فالحدوث الدهري يتفق من هذه الجهة مع الحدوث الزماني؛ لأن العدم فيه غير مجامع، غاية الأمر أن الحدوث الزماني كان في الزمانيات، بينما الحدوث الدهري ليس في الزمانيات.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

وفيها ستة عشر فصلا



وجود الشيء في الأعيان ـ بحيث يترتّب عليه آثاره المطلوبة منه ـ يسمّى: فعلاً، ويقال: إنّ وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبلَ تحققه يسمّى: قوةً، ويقال: إنّ وجوده بالقوة بعدُ، وذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواء، فإنّه ما دام ماءاً ماءٌ بالفعل وهواءٌ بالقوة، فإذا تبدّل هواءاً صار هواء بالفعل وبطلت القوة، فمن الوجود ما هو بالفعل، ومنه ما هو بالقوة. والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة. ،

شرح المطالب

القوة والفعل

لكل موجود في عالم المادة مرتبتان وجوديتان: مرتبة من الوجود لا تكون منشأ لترتب الآثار الخاصة بذلك الموجود. ومرتبة من الوجود تكون منشأ لترتب الآثار الخاصة بذلك الموجود.

فإنّ شجرة التفاح مثلا لها مرتبتان: مرتبة تصل فيها الشجرة إلى حالة الإثمار بحيث تكون منشأ لترتب الآثار المتوقّعة منها، وتسمى بالفعل. ومرتبة كونها بذرة، وهي إمكان أن تكون شجرة تفاح، فلا تكون منشأ لترتب تلك الآثار بالفعل، بل بالقوة.

والإنسان الموجود في الخارج بالفعل يكون منشأ لترتب الآثار الخاصة بوجوده. ولكنه في مرحلة النطفة لا يكون منشأ لترتب تلك الآثار بالفعل، وإنما يكون منشأ لترتب تلك الآثار بالقوة.

وعليه، فإن كل موجود مادي له مرتبتان من الوجود: مرتبة هو بها بالفعل، ومرتبة هو بها بالقوة. فإذا كان بالفعل يكون منشأ لترتب الآثار، وإذا كان بالقوة لا يكون منشأ لترتب تلك الآثار، لا أنه لا يكون منشأ لترتب الآثار مطلقا؛ فإن الوجود يساوق الفعلية والفعلية تساوق منشئيّة الآثار؛ إذ الوجود أينما تحقق يساوق الفعلية، وسواء كان الوجود بالقوة أم بالفعل فهو منشأ لترتب الآثار، ولكن إذا قيست بعض الوجودات إلى بعضها الآخر يكون

بعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فتارة لا تكون منشأ لترتب الآثار الخاصة، وتارة أخرى تكون منشأ لترتب الآثار الخاصة. لا أن بعض الوجودات لا تكون منشأ لترتب أيّ أثر بالمطلق.



الفصل الأول من المرحلة العاشرة

كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

كل حادث زماني فإنّه مسبوقٌ بقوة الوجود، لأنّه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكنَ الوجود، يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه، كما أنّه لو كان واجبا لم يتخلّف عن الوجود، لكنّه ربما لم يوجد، وإمكانه هذا، غير قدرة الفاعل عليه، لأنّ إمكان وجوده وصفٌ له بالقياس إلى وجوده، لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل.

وهذا الإمكان أمر خارجي، لا معنى عقليّ اعتباريّ لاحقٌ بماهية الشيء، لأنّه يتّصف بالشدة والضعف، والقرب والبعد، فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الإنسانية من الغذاء الذي يتبدّل نطفة، والإمكان فيها أشد منه فيه.

وإذ كان هذا الإمكان أمرا موجودا في الخارج فليس جوهراً قائماً بذاته، وهو ظاهر، بل هو عَرَض قائم بشيء آخر، فلنسمِّه: قوةً، ولنسمِّ موضوعَه: مادّةً فإذن لكلِّ حادث زمانيّ مادة سابقةٌ عليه تَحمِل قوة وجوده.

ويجب أن تكون المادة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوةُ الفعلية التي فيها إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى، بل هي جوهرٌ فعليةُ وجودِه أنّه قوة الأشياء، وهي لكونها جوهراً بالقوة قائمةٌ بفعلية أخرى، إذا حدثت الفعلية التي فيها

قوتها، بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة، كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائية التي كانت تقوّم المادة الحاملة لصورة الهواء، وقامت الصورة الهوائية مقامها، فتقوّمت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها.

ومادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة، وإلاّ كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، فاستلزمت إمكانا آخر ومادة أخرى، وهكذا. فكانت لحادث واحد مواد وإمكانات غير متناهية، وهو محال، ونظير الإشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زماني.

وقد تبين بما مرّ أيضاً.

أولاً: أنّ كل حادث زماني فله مادة تحمل قوة وجوده.

وثانياً: أنّ مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها.

وثالثاً: أنّ النسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فقوة الشيء الخاص تُعيّن قوة المادة المبهمة، كما أنّ الجسم التعليمي تُعيّن الامتدادات الثلاثة المبهمة في الجسم الطبيعي.

ورابعاً: أنّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها إن كانت جواهر أو في أحوالها إن كانت أعراضاً.

وخامساً: أنّ القوة تقوّم دائما بفعلية، والمادة تقوّم دائما بصورة تحفظها، فإذا حدثت صورة بعد صورة، قامت الصورة الحديثة مقام القديمة وقوّمت المادة.

وسادساً: يتبين بما تقدّم أن القوة تتقدّم على الفعل الخاص تقدّماً زمانياً، وأنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوة بجميع أنحاء التقدّم ـ من عليّ وطبعيّ وزمانيّ وغيرها ـ.

شرح المطالب

يتضح من عنوان الفصل أن محور البحث هو الحادث الزماني، وليس الحادث الذاتي أو الحادث الدهري. والمراد من البحث هنا إثبات أن كل حادث زماني فهو مسبوق بقوة الوجود. وقد تقدم أعلاه أن لكل موجود في عالم المادة مرتبتان من الوجود: مرتبة هو بها بالقوة، ومرتبة هو بها بالفعل، ومعنى ذلك أنه لا يوجد في عالم المادة موجود إلا وهو مسبوق في وجوده بشرائط؛ لا أنه يوجد من العدم دفعة واحدة. وبرهان ذلك من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى

إذا وجد موجود ما في زمان ما كيوم السبت، فهو قبل ذلك الزمان ممكن: وذلك لأنه لو كان واجبا لم يكن ليوجد في يوم السبت، لأن معنى وجوده يوم السبت هو أنه كان معدوما يوم الجمعة، وهذا ينافي كونه واجبا. ولو كان ممتنعا فلا معنى لأن يوجد في يوم السبت، لأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يتحقق في أي ظرف من ظروف الزمان.

وعليه، فهو في يوم الجمعة ليس واجبا؛ لأن وجوده في يوم السبت يعني أنه كان معدوما في يوم الجمعة، والواجب لا يمكن فرض العدم عليه في أي ظرف زماني. وكذلك هو في يوم الجمعة ليس ممتنعا؛ لأنه لو كان ممتنعا لما وجد في يوم السبت. فإذا لم يكن واجبا لأنه معدوم في يوم الجمعة، ولم يكن ممتنعا لأنه موجود في يوم السبت، فيكون حينئذ ممكنا.

المقدمة الثانية

أنّ الإمكان هنا ليس هو الإمكان الماهوي الذي تتساوى النسبة فيه إلى الوجود والعدم؛ لأن الإمكان هنا يتّصف بالشدة والضعف والقرب والبعد، فيكون إمكان وجوده أقرب أو أبعد، أشد أو أضعف. ولا شك أن النطفة تتكوّن من الغذاء، ولكن إمكان أن يوجد الإنسان من النطفة أقرب من إمكان وجوده من الغذاء، وإمكان أن يوجد الإنسان من الغذاء أبعد من إمكان وجوده من النطفة.

وهذا الإمكان يتصف بالقرب والبعد والشدة والضعف قبل الفعلية الخاصة. وحيث إنّ الشدّة والضعف والقرب والبعد من صفات الموجودات، فيكون الإمكان هنا غير الإمكان الذي تستوي فيه النسبة إلى الوجود والعدم، ففي الإمكان الماهوي لا معنى للشدة والضعف ولا للقرب والبعد.

وقد يقال إنّ هذا البرهان غير تام، لأنّ الإمكان إن كان هو الإمكان الإستعدادي فلا يقابله الوجوب والإمتناع، وإن كان هو الإمكان الماهوي فلا يكون متّصفا بالشدة والضعف.

فلا يمكن أن يكون الإمكان استعداديا يتصف بالشدة والضعف ومع ذلك يقابله الوجوب والإمتناع، لأن هذا جمع بين الإمكان الماهوي والإمكان الإستعدادي والحال أنه تقدم أنه لا جامع مشترك بين معناهما، فلا اشتراك بينهما إلا في اللفظ، والماهوي هو تساوي النسبة، والإستعدادي هو صفة لأمر موجود. وعليه لا معنى لأن يكون الإمكان في المقدمة الأولى هو الإمكان الماهوي، والإمكان في المقدمة الثانية هو الإمكان الإستعدادي الذي يتّصف بالشدة والضعف ولا يكون في مقابل الوجوب والإمتناع.

ويوجد برهان آخر لإثبات أن كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود، وهو: إذا كان الحادث الزماني غير مسبوق بقوة الوجود فيلزم أن تكون نسبته إلى جميع الأزمنة على حدّ سواء. فلا مخصّص لصدوره في زمان دون غيره. فإن وجد في زمان دون آخر يلزم من وجوده الترجيح بلا مرجّح وهو محال[١].

سؤال: هل الوجود بالقوة ـ الذي هو مرتبة ضعيفة من الوجود ـ أمر جوهري أم عرضي؟ يقول المصنف إنّه لا شبهة في كونه عرضا؛ لأن الإمكان الإستعدادي يقع صفة لشيء آخر، كالنطفة فيها إمكان أن تكون إنسانا، ولو كان الوجود بالقوة أمرا جوهريا لكان الإمكان الإستعدادي وجودا مستقلا عن النطفة فلا يقع صفة لشيء آخر، ولكن حيث إنّه يقع صفة للنطفة فيكون وجوده عرضيا وليس جوهريا.

سؤال: إذا كان الوجود بالقوة عرضا فما هو موضوعه الحامل له؟

يقول المصنف: «فلنسمّي هذا الإمكان (بالقوة) ولنسمّي موضوع هذا الإمكان (بالمادة)»، والنتيجة: إن كل حادث زماني مسبوق بمادة تحمل قوّة وجوده، وقد تقدم في تعريف المادة عند التعرض لأقسام الجوهر أنها

(١) ما هنا بحث يرتبط بالمعاد، فقد ثبت أن كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود. وأن الشيء ما دام في عالم المادة ففيه قابلية أن يكون شيئا آخر، ولا تسلب هذه القابلية عن الشيء ما دام في عالم المادة. ومن هنا يتّضح ما ورد في جملة من الروايات من التعبير عن عالم الدنيا بعالم العمل، وعن عالم الآخرة بعالم الحساب، فإن حديث «اليوم عمل ولا حساب (البحار، ج٣٢، ص ٣٥٥)، وغدا حساب ولا عمل» لا يشير إلى تشريع من تشريعات الله سبحانه وتعالى، بل هو إشارة إلى أمر تكويني؛ لأن العالم عالم التغيّر، وعالم الخروج من القوّة إلى الفعل، مما يعني أن هناك مجال للعمل. وأما العالم الآخر فحيث إنّه لا توجد فيه قابلية التغيّر فلا مجال حينئذ للعمل من ناحية التكوين لا التشريع؛ فإن تلك النشأة ليست نشأة العمل وإنما هي نشأة الحساب. وهذا يدل على أن عالم الآخرة ليس امتدادا لعالم الدنيا، وإلا لو كان عالم الآخرة امتدادا لعالم الدنيا فتكون القوانين الحاكمة فيهما واحدة، مع أنه بحسب ما يظهر من القرآن الكريم فإن نشأة الدنيا تختلف عن نشأة الآخرة، قال تعالى: (وننشأكم فيما لا تعلمون) الواقعة: ٦١. وهذا أحد البراهين في علم المعاد لإثبات أن القوانين التي تحكم عالم المادة لا تجري في عالم الآخرة، وكذلك العكس (ش).

هي الجوهر الحامل للقوة، كما اتضح أنّ المراد من القوة الإمكان الإستعدادي.

سؤال: بعد وضوح أن كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود، وأن هذه القوة عرض يحتاج إلى موضوع، وأن موضوع هذه القوة هو المادة. فهل هذه المادة هي المادة الأولى أما أنها شيء آخر؟

للإجابة على هذا السؤال عَمَدَ المصنف إلى تفحّص أحكام المادة الحاملة للقوة، وأحد أحكامها هو أنه يجب ألا تقتضي المادة بذاتها فعلية خاصة وإلا لما قبلت فعلية أخرى. فالماء مثلا يقتضي فعلية خاصة، ولا يقبل فعلية الهواء إلا إذا زالت الفعلية السابقة. والتراب يقتضي فعلية خاصة، ولا يمكن أن يكون نباتا مع الاحتفاظ بتلك الفعلية. وهل للمادة فعلية من ذاتها أيضا أم ليس لها فعلية؟ يقول المصنف: إنه لو كان للمادة من ذاتها فعلية لكانت آبية عن قبول فعلية أخرى، وحيث إنّ المادة في ذاتها غير آبية عن قبول أية فعلية، فتكون لا بشرط من حيث الفعليات. نعم فيها خصوصية واحدة وهي استعداد قبول الفعليات، فهي بالفعل من جهة قبول الفعليات، وهذا الاستعداد فيها هو بالفعل لا بالقوة. وهذا معنى أن المادة الأولى فعليتها أنها قوة الأشياء.

أما لماذا لا تجتمع فعليتان على شيء واحد، فلأن الفعلية هي الوجود، والوجود له حدّ خارجي، فإذا كانت الفعلية هي الوجود، وكان للوجود ماهية، فلا يعقل أن يكون لشيء واحد ماهيتان في آن واحد؛ إذ لو كان له ماهيتان لصار الواحد اثنين، وهو محال. وعليه، فإن المادة إذا تلبست بفعلية ما، فلا يمكن أن تتلبس بفعلية أخرى إلا بعد أن تنزع عن نفسها الفعلية السابقة.

فتحصّل أن المادة التي تحمل قوة وجود الأشياء هي المادة الأولى والهيولى التي هي أحد أقسام الجوهر الخمسة لا أنها شيء آخر، وهذه المادة

هي التي فعليتها أنها قوة الأشياء، وهي التي تكون موضوعا للإمكان الإستعدادي (أي القوة)[١].

المادة الأولى واحدة بالعدد

اتضح مما تقدم أن المادة أمر خارجي، وهذا الأمر الخارجي عرض يحتاج إلى موضوع. وهنا يطرح سؤال: وهو أن هذه المادة التي كانت موجودة في الصورة المائية، ثم وجدت في الصورة الهوائية، هل هي واحدة بالعدد أم أنها كثيرة بالعدد؟

والجواب أن المادة واحدة بالعدد، فالمادة في الصورة المائية هي نفسها المادة في الصورة الهوائية، والبرهان على ذلك:

تقدم في الفصل السابع من المرحلة السادسة عند قول المصنف: «واعترض عليه: بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد» البرهان على أن الهيولى ـ المادة الأولى ـ واحدة بالعدد؛ ومفاده أن المادة الأولى لو نظر إليها بما هي هي صرف، والصرف لا يتثنى ولا يتكرر.

فإن المادة هي قابلية الأشياء، والتعدد إنما هو بعرض تعدّد الفعليات لا بذاتها، وإلا فهي بذاتها واحدة بالعدد. والبرهان على أن المادة واحدة بالعدد هو أنه لو لم تكن المادة ـ التي كانت مع الصورة المائية ـ والمادة ـ التي هي مع الصورة الهوائية ـ واحدة، بأن كانت كثيرة فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

---

(١) وقد أورد الشيخ المصباح إشكالا في تعليقته على كتاب النهاية، وهو أنه إذا كان الوجود مساوقا للفعلية فلا بد أن تكون للمادة الأولى فعلية وإلا لا تكون موجودة. فلا معنى للقول أن (فعليتها أنها لا فعلية لها)، لأنه من قبيل القول أن (وجودها أنها لا وجود لها)، وهو جمع بين النقيضين. ومنشأ الخلط هو أخذ الفعلية الخاصة ـ التي تقابل القوة ـ مكان الفعلية العامة ـ الأعم من القوة والفعلية الخاصة ـ؛ فإن فعليتها (بالمعنى العام) أنها لا فعلية لها (بالمعنى الخاص)، وهما معنيان لا معنى واحد (ش).

فإذا كانت المادة التي في الصورة الهوائية غير المادة التي في الصورة المائية، فتكون المادة حادثة زمانا؛ لأن الهواء لم يوجد فقط بصورته بل أيضا بمادته. وحيث إنّ كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود، والقوة تحتاج إلى مادة سابقة، فينقل الكلام إلى تلك القوة والمادة السابقة، فإن كانت تلك المادة مخلوقة أيضا مع صورتها فهي حادثة زمانا ومسبوقة بمادة تحمل قوة وجودها، وينقل الكلام إلى المادة الثالثة التي تحمل قوة الوجود ويتسلسل لا إلى نهاية. وحيث إنّ التسلسل محال، فلا يمكن الالتزام بأن المادة في الصورة الهوائية هي غيرها في الصورة المائية بل هي واحدة بالشخص والعدد.

ومن هنا قال الحكماء بأن المادة الأولى ليست حادثة زمانا. وقد يتصور بعض من لا اطّلاع له على الإصطلاح الفلسفي أن القول بقدم المادة يعني أنها واجبة الوجود، مع أنه لا ملازمة بينهما؛ فليس كل ما لم يثبت حدوثه الزماني لا بد أن يكون واجب الوجود. وعلى سبيل المثال فإن المجردات ليست موجودات زمانية، فلا معنى للقول بأنها حادثة أو قديمة زمانا، لانتفاء ذلك بانتفاء الموضوع. ولكن ذلك لا يستلزم أن تكون واجبة الوجود.

ومن هنا يتضح أنه ليس المقصود بقدم المادة الأولى أن الزمان فيها غير متناه، بل المقصود هو أنها ليست مسبوقة بعدم زماني، وإلا للزم التسلسل المحال. وبذلك يتبيّن أيضا أن القديم الزماني لا ينحصر مثاله بالزمان، بل له مثال آخر وهو المادة الأولى. وسيأتي أن الزمان مقدار الحركة، وأن الحركة إنما هي للماديات، وقبل أن توجد المادة لا يوجد زمان حتى يصح السؤال: هل أن المادة مسبوقة بعدم زماني؟!

نتائج البحث

ومما تقدم يتبيّن ما يلي:

أولا: أنّ كل حادث زماني له مادة تحمل قوة وجوده.

ثانيا: أنّ مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها.

ثالثا: أنه لا توجد قوتان هنا بل قوة واحدة؛ فقد يتوهّم من الكلام المتقدم أنه يوجد مادة أولى هي محض الاستعداد، ويوجد أيضا إمكان استعدادي هو محض الاستعداد، ولكن ذلك لا يعني أنه يوجد شيئان يتّصفان بأنهما محض الاستعداد والقابلية، بل إن الإمكان الإستعدادي هو المادة، والمادة هي الإمكان الإستعدادي، ولكن مع فارق: وهو أن المادة الأولى هي محض الاستعداد وهي أمر جوهري وليس عرضياً، وهذا الاستعداد ليس استعدادا لشيء خاص بل هو استعداد مبهم، وذلك من قبيل الحيوان، فهو جنس لا يتعيّن نوعه إلا بعد أن ينضمّ إليه الفصل، فإذا انضم إليه الفصل يتعيّن نوع ذلك الحيوان، وإذا لم ينضمّ إليه الفصل فلا يتعيّن نوع ذلك الحيوان.

فالمادة الأولى كذلك أمر جوهري لا عرضي، وهي أيضا استعداد ولكن لا لشيء بخصوصه بل هي محض الاستعداد، فالمادة الأولى فيها إمكان أن تكون إنساناً أو أي شيء آخر. أما الإمكان الإستعدادي فهو أمر عرضي لا جوهري، وهو استعداد لشيء خاص، لا أنه محض الاستعداد، فإن النطفة فيها استعداد لأن يتكون منها خصوص الإنسان، وليست استعدادا مطلقا. فمع أن هناك فرقاً بين المادة الأولى والإمكان الإستعدادي، وأن أحدهما جوهري والآخر عرضي، وأن أحدهما مبهم والآخر معيّن، إلا أنهما موجودان بوجود واحد.

ومثال ذلك الجسم الطبيعي والجسم التعليمي: فالجسم الطبيعي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة ولكنه امتداد مبهم. والمعيّن لهذا الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي الذي هو الحجم، أو عرض يعرض الجسم الطبيعي. والجسم الطبيعي لا يتغير من جسم إلى آخر وإنما الذي يتغير هو الحجم الذي هو الجسم التعليمي.

رابعا: أنّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفكّ عن تغيّر في صورها؛ وذلك لأنه ثبت أن كل حادث زماني فهو مسبوق بقوّة الوجود، فإذا خَرَجَ من القوة إلى الفعل فيكون متغيرا. فالحوادث الزمانية ـ بنحو القضية المهملة ـ لا تخلو عن تغيّر سواء كان دفعيا أم تدريجيا. وهذا التغير في الحوادث الزمانية تارة يقع في الجواهر وأخرى في الأعراض: فإن كانت الحوادث الزمانية جواهر فالتغيّر يكون في صورها النوعية، كصيرورة التراب نباتا. وإن كانت الحوادث الزمانية أعراضاً فالتغيّر يكون في صفاتها وأحوالها لا في صورها النوعية.

خامسا: أنّ القوة تقوّم دائما بفعلية، والمادة تقوّم دائما بصورة تحفظها؛ وذلك لأن المادة الأولى استعداد، والإمكان الإستعدادي أيضا استعداد، والمادة الأولى فعليتها أنها قوة الأشياء والإمكان الإستعدادي فعليته أنه قوة الشيء الخاص، وإلا فكلاهما ليست له فعلية من نفسه: فلا المادة الأولى لها فعلية من نفسها، ولا القوة لها فعلية من نفسها. بل كلاهما هو لا بشرط من حيث الفعلية، فإذا وجدا في الخارج: فالمادة الأولى تحتاج إلى صورة؛ لأن المادة أمر جوهري لا يقوّمه إلا جوهر. والإمكان الإستعدادي يحتاج إلى فعلية؛ لأنه أمر عرضي فيحتاج إلى فعلية ما.

سادسا: أنّ القوة الخاصة متقدمة على الفعل الخاص، فإن النطفة قوة خاصة والإنسان فعل خاص، فإذا نسبت النطفة إلى الإنسان فمن الواضح أن القوة متقدمة زمانا، وأن الفعل متأخر زمانا. والشيء الجديد هنا هو أن مطلق الفعل ـ لا الفعل الخاص ـ هل هو متأخر عن القوة أو أنه متقدم عليها؟ وبعبارة أخرى: فإن الفعلية بما هي فعلية إذا قيست إلى القوة فهل الفعلية متقدمة على القوة أم العكس؟

يقول المصنّف أنّ الفعل ـ جنس الفعل لا الفعل الخاص ـ إذا نسب إلى القوة يكون متقدّما على القوة بكل أقسام التقدّم المذكورة سابقا. وتفسير مطلق

الفعل بجنس الفعل هو لصدر المتألهين، فالإنسان بما هو إنسان ـ وليس بما هو زيد أو عمر ـ إذا نسب إلى القوة فهو متقدم عليها بكل أقسام التقدّم.

بالنسبة للسبق الزماني: يكون الفعل سابقا على القوة زمانا؛ فإن الفعلية الموجودة في شجرة التفاح سابقة على النواة التي هي بالقوة يمكن أن تكون تفاحاً أو رماناً. والفعل الخاص متأخر مرتبة عن القوة. ولكن الفعل بما هو فعل متقدم زمانا على هذه القوة. وهذا هو التقدم الزماني للفعل على القوة.

وبالنسبة للسبق بالطبع: وهو تقدم أجزاء العلة الناقصة على المعلول، فإن الصورة من أجزاء علة المادة؛ إذ الصورة شريكة وشرط لتحقق وجود المادة. والمادة معلولة للعقل المجرّد والشرط هو الصورة، والصورة لها فعلية، فتكون الفعلية ـ وهي جزء العلة ـ متقدمة بالطبع على المادة. وهذا هو التقدم بالطبع.

وبالنسبة للسبق بالعلية: فإن علة المادة التامة مركبة من جزئين: العقل المجرّد، والصورة التي هي شرط. وكلاهما فعلي، فإذن الفعلية متقدمة بالعلية التامة على المادة، والمادة معلولة لهذه الفعلية.

وبالنسبة للسبق بالماهية: وهو ما كان البحث فيه في أجزاء الماهية، فإن مفهوم (الحيوان) ومفهوم (الناطق) متقدم على مفهوم (الإنسان) بحسب أجزاء الماهية. فهذه الأجزاء متقدمة على الإنسان بالتجوهر والماهية. والمادة هي جوهر فعليته أنه قوة الأشياء، وحيث إنّه مأخوذ في تعريفها الفعلية، فيكون له تقدم بالتجوهر على المادة.

وبالنسبة للسبق بالحقيقة: وهو أن ينسب شيء إلى شيء حقيقة، وينسب إلى غيره لاتحاده مع ذلك الشيء مجازا وبالعرض. فالمادة لها وجود فعلي، ولها ماهية: والماهية لها وجود فعلي، فإذن الفعلية متقدمة بالحقيقة على

المادة؛ فإن المادة موجودة، ولكن الوجود لوجودها أولا وبالذات، ولماهيتها ثانيا وبالعرض.

وبالنسبة للسبق بالدهر: وهو ما تقرّر عدمه في مرتبة علته، فالمادة ممكنة تحتاج إلى علة، فهي مسبوقة بعدمها في رتبة العلة. وعلتها فعلية، فإذن الفعل متقدم على المادة تقدما بالدهر.

وبالنسبة للسبق بالرتبة: فلا إشكال ولا شبهة أن الفعلية لها سبق بالرتبة على القوة، لا أقل في الواجب وما عداه؛ فإن الله سبحانه وتعالى بالفعل، وما عداه بالقوة.

وبالنسبة للتقدم بالشرف فهو واضح.

فتلخّص مما تقدم أن مراد المصنف من مطلق الفعل هو جنس الفعل الذي يتقدّم على القوة بجميع أنحاء التقدم المذكورة.



الفصل الثاني من المرحلة العاشرة

في تقسيم التغيّر

قد عرفت أنّ من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغيّر إما في ذاته أو في أحوال ذاته، فاعلم أنّ حصول التغيّر إما دفعي وإما تدريجي، والثاني: هو الحركة، وهي نحو وجود تدريجي للشيء ينبغي أن يُبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى.

شرح المطالب

أقسام التغير

التغيّر على قسمين: تغيّر دفعي، وتغيّر تدريجي. والتغيّر الدفعي هو الذي يقع في طرف الزمان، وهو الآن. والمراد من الآن هنا هو الآن الفلسفي الذي هو ما إليه الزمان. وليس الآن العرفي الذي هو مقدار من الزمان. فالآن الفلسفي أمر عدمي لا وجودي، ولكن يكتسب الوجود باعتباره حدّا للوجود، والحد متحّد مع محدوده.

والموجودات المتغيّرة تارة يقع تغيّرها في الزمان ويكون له امتداد زماني، ويسمى بالتغيّر التدريجي، وتارة لا يقع تغيّرها في الزمان وإنما في طرف الزمان.

فالجسم المتحرّك تقع حركته في الزمان إلى أن ينتهي إلى مكان ما، وبعد وصوله يحصل له تغيّر، وهو أنه كان متحرّكا فصار ساكنا. وهذا التغيّر الذي حصل له هل هو واقع في الزمان أم لا؟

تقدم فيما سبق البرهان على انه لا يعقل أن يقع الاتصال والانفصال في الزمان، وإنما في طرف الزمان؛ وذلك لأن الوقوع إذا كان في الزمان فيصح السؤال عن زمان الوقوع: متى هو؟

فإن كان الاتصال واقعا في زمان مقداره ثانية واحدة، فهذا المقدار أيضا قابل للتقسيم إلى أجزاء صغيرة تبلغ الستين جزءا، ويعود السؤال عن الجزء

الذي وقع فيه الاتصال. فإن كان هو الجزء الأول، فلا معنى للقول بأنه وقع في الثانية، لأنه لم يقع في أجزاء الثانية الأخرى البالغة (٥٩) بل ما زال متحرّكا فيها. وكذا إن وقع في الجزء الأخير منها. وهكذا يلزم السؤال مجددا من دون طائل.

وقد اتضح بالبرهان ـ في محله ـ أن اتصال شيء بشيء، وانفصال شيء عن شيء، لا يقع في الزمان وإنما يقع في طرف الزمان. وهذا ما يسمى بالتغيّر الدفعي، أي ما يقع في طرف الزمان في مقابل التغيّر التدريجي الذي يقع في الزمان.



الفصل الثالث من المرحلة العاشرة

في تحديد الحركة

قد تبيّن في الفصل السابق أنّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وإن شئت فقل: هي تغيّر الشيء تدريجاً، (والتدريج معنى بديهي التصوّر بإعانة الحس عليه)، وعرّفها المعلم الأول بأنّها كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة، وتوضيحه: أنّ حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له، والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليتمكّن فيه فيسلك إليه، كان كل من السلوك والتمكّن في المكان الذي يسلك إليه كمالا لذلك الجسم، غير أنّ السلوك كمال أول لتقدّمه، والتمكّن كمال ثانٍ، فإذا شرع في السلوك فقد تحقّق له كمال، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه بعدُ بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكّن في المكان الذي يريده، فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين من حيث إنّه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة تتوقّف في تحققها على أمور ستة: المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي إليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة وهو المتحرّك، والفاعل الذي يُوجد الحركة وهو المحرّك، والمسافة التي فيها الحركة، والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعا من الانطباق، وسيجيء توضيح ذلك.

شرح المطالب

تعريف الحركة

اتّضح مما سبق تعريف الحركة، وهو «خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا». وعرّفت أيضا بتعاريف أخرى، كتعريفها بأنها «تغيّر الشيء تدريجا». ثم عرّف التدريج بأنه معنى بديهي التصور بإعانة الحس عليه. فالتدريج آني الوجود: ففي الآن الأول هو غيره في الآن الثاني، وهكذا في الآن الثالث.

ومعنى التدريج يعرف من معنى الآن الذي يعرف من معنى الزمان؛ لأن الآن هو طرف الزمان، والزمان والحركة شيء واحد، والاختلاف بينهما بالتعيّن والإبهام، فالحركة أمر مبهم والزمان يعيّن مقدار الحركة. فإذا كانت الحركة هي تغيّر الشيء تدريجا، وكان فهم التدريج ـ المأخوذ في تعريف الحركة ـ متوقف على فهم معنى الحركة، فيلزم حينئذ الدور.

هذا الإشكال ذكره الحكيم السبزواري في المنظومة، وأجاب عنه المصنف بأن التدريج بديهي التصّور لا يحتاج إلى الاستنباط، فلا يتوقف على فهم الحركة. فالتدريج بديهي التصور ولكن بمساعدة الحس، وبعبارة أخرى فإن التدريج معنى عقلي ولكنه يتوقف في حصوله على الحس.

وعلى سبيل المثال: حركة الكرة المتدحرجة إلى الأسفل، فهي لو كانت ساكنة كان ينبغي أن تكون في الآن الثاني في نفس المكان الذي هي فيه في الآن الأول، وكذلك في الآن الثالث تكون في نفس المكان الذي هي فيه في الآن الأول، وهكذا في الآن الرابع. وحيث إنها توجد في الآن الأول في

مكان، وفي الآن الثاني في مكان آخر، وفي الآن الثالث في مكان ثالث ينكشف أنها ليست ساكنة بل متحركة. فالحركة يدركها العقل ولكن بإعانة من الحس، وهو معنى أن الحركة تفهم ولا ترى.

وقد عرّف المعلم الأول أرسطو الحركة بأنها: كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة. وقبل بيان وتوضيح هذا التعريف لا بد من الإشارة إلى مقدمة وهي:

أن الكمال الأول والثاني لهما اصطلاحان في الفلسفة: إذ تارة يطلق الكمال الأول ويراد به الصورة النوعية ـ الناطقية ـ التي بها يتحقق وجود الشيء. وفي المقابل يطلق الكمال الثاني ويراد به الأعراض التي تلحق الشيء، كالعلم والقيام ونحو ذلك. والكمال الأول والثاني بمفاد كان التامة والناقصة، أي وجود الشيء وصفات وأعراض ذلك الشيء، ليس هو المراد من الكمال في البحث هنا.

وهناك اصطلاح آخر للكمال الأول والثاني، وهو أن الحركة كمال للشيء، وما يترتب على الحركة ـ أي النتيجة ـ يكون كمالا ثانيا للشيء، فنفس الحركة كمال أول وما تنتهي إليه الحركة كمال ثان. فعندما يتحرك الجسم من النقطة (أ) يحصل له كمال أول، وعندما يصل إلى النقطة (ب) يحصل له كمال ثان هو التمكّن في تلك النقطة. فالكمال الأول إنما كان أولاً باعتبار أنه مقدمة للكمال الثاني. وهذا اصطلاح آخر في الكمال الأول والكمال الثاني، فليس المراد من الكمال الأول والثاني هنا ما ذكر في الإصطلاح الأول.

وعليه فإن للإنسان كمال أول وكمال ثان بالفعل بالإصطلاح الأول، فهو موجود له أعراض خاصة به. وهو في حال جلوسه في النقطة (أ) وعدم تحركه يكون بالقوة من حيث الكمال الأول والكمال الثاني (بالمعنى الثاني). وإن كان

هو بالفعل من حيث الكمال الأول والثاني (بالمعنى الأول). وقبل تحركه كان بالقوة من حيث الكمالان (بالمعنى الثاني)، ولكن عند تحركه هو بالفعل من حيث الكمال الأول، وبالقوة من حيث الكمال الثاني.



الفصل الرابع من المرحلة العاشرة

في انقسام الحركة إلى توسطية وقطعية

تعتبر الحركة بمعنيين: أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث كل حدّ فُرِضَ في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه، وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، وتسمّى: الحركة التوسطية.

وثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حدّ تركها ومن حدّ لم يبلغها، أي إلى قوة تبدّلت فعلا وإلى قوة باقية على حالها بعد يريد المتحرّك أن يبدلها فعلاً، ولازمه الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقضي تدريجاً، كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، وتسمّى: الحركة القطعية. والمعنيان جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما.

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة ـ بأخذِ الحدّ بعد الحدّ من الحركة وجمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء ـ فهي ذهنية لا وجود لها في الخارج، لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، وإلا كان ثباتاً لا تغيّراً.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة ـ ونعني بها القطعية ـ نحو وجود سيّال منقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوة والفعل، بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده، وينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وإلى فعل لا قوة معه.

شرح المطالب

يظهر من عبارة الفصل: «في انقسام الحركة إلى توسطية وقطعية» أنه يوجد قسمان من الحركة هما التوسطية والقطعية، وأن أحدهما غير الآخر؛ فإن التقسيم قاطع للشركة. إلا أنه بحسب الواقع الخارجي لا يوجد إلا قسم واحد من الحركة، وهذا القسم الواحد يلحظ باعتبارين: بأحدهما تكون الحركة توسطية، وبالآخر تكون قطعية، ولهذا يعبّر المصنف في مطلع الفصل بقوله «تعتبر الحركة بمعنيين».

الحركة التوسطية والقطعية

عندما يتحرك الجسم من مكان إلى مكان آخر، ويطوي المسافة بينهما، يمكن ملاحظة طي المسافة هنا بنحوين:

١ ـ تارة يلحظ بعنوان أن الجسم هو بين المبدأ والمنتهى. ويعبّر عن هذا في العرف بأنه (هو في الطريق). ومفهوم (هو في الطريق) قابل للانطباق على كل جزء جزء من أجزاء المسافة، ونسبة هذا المفهوم إلى هذه الأجزاء نسبة الكلي إلى الفرد.

وهذا المفهوم ـ وهو كون الشيء بين المبدأ والمنتهى ـ لا يكشف عن وجود الحركة؛ لأنه يمكن أن يكون الشيء بين المبدأ والمنتهى وهو مع ذلك ساكن، فيحتاج إلى تقييد بأنه: كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث إنّ كل جزء من أجزاء المسافة فرض، ففي الوسط هو ليس قبله ولا بعده. ومن الواضح أن هذا المفهوم ليس متصرّما وتدريجيا بل هو مفهوم بسيط، كمفهوم الإنسان؛ فإذا وجد مفهوم الإنسان في فرد فإنه يوجد بتمامه، لا أن جزءا من

مفهوم الإنسان يوجد في فرد من أفراده وجزء آخر منه يوجد في فرد آخر. ويعبّر عنه بالحركة التوسطية، باعتبار كون الشيء متوسّطا بين المبدأ وبين المنتهي، ولكن مع أخذ قيد وهو أنه بحيث كل حدّ فرض فهو ليس قبله ولا بعده فيه.

٢. وأما إذا لوحظ الشيء بما هو طاو للمسافة، وليس بما هو في الطريق. فمن الواضح أن كل جزء من أجزاء هذه المسافة ينطبق على كل حدّ من حدود الحركة بحيث يمكن تقسيم الحركة إلى أجزاء بمقدار أجزاء المسافة، وكل جزء من أجزاء الحركة تطوي جزءا من أجزاء تلك المسافة. ويعبّر عن هذا بأن نسبة الحركة إلى الأجزاء نسبة الكل إلى الأجزاء لا نسبة الكلي إلى الأفراد. فالكل ليس موجودا بتمامه في كل جزء جزء، بل إن كل جزء من ذلك الكل يوجد في كل جزء من أجزاء المسافة. ومن هنا فإن الحركة بهذا المعنى تقبل الانصرام والتدريج والتجدد، ولا تكون مفهوما بسيطا. وتسمى هذه الحركة القطعية، وما يذكر للحركة من تعريف وأقسام إنما هو للحركة القطعية التي يكون فيها تدريج وسيلان. أما الإشارة إلى الحركة التوسطية فمن باب التنبيه على وجود معنى آخر للحركة يكون فيها خصوصية أخرى.

وبعد قوله «والمعنيان جميعا موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما». تعرض المصنف لبحث، وهو: أنّ الذهن يتصور الحركة التدريجية في الخارج بعنوان أنها موجود غير متدرّج، مجتمع الأجزاء. وبعبارة فلسفية، هذا الموجود غير القار في الذهن ينتزع منه صورة قارة، أي مجتمعة الأجزاء، فهذه الصورة التي ينتزعها الذهن من الحركة هل هي حقيقة الحركة أم لا؟

يقول المصنف: إن حقيقة الحركة هي عدم اجتماع الأجزاء، والمفهوم

الذي في الذهن أجزاؤه مجتمعة، ينظر إليه الذهن بعنوان أنه وجود واحد، يبدأ من مكان وينتهي إلى مكان. ولكنه في الواقع الخارجي ليس كذلك، حيث إنه لا يمكن أن ينتقل إلى الجزء اللاحق إلا بعد انعدام الجزء السابق. فالحركة في الواقع الخارجي هي أجزاء غير مجتمعة في الوجود، وهذا معنى أنها غير قارّة. ولكن المفهوم الذي يأخذه الذهن والخيال عن الحركة مجتمع الأجزاء، فإذا كان كذلك فإن مفهوم الحركة في الذهن لا يكشف عن حقيقة الحركة.

وعليه، فالبحث في تعريف الحركة وأقسامها ومتعلقاتها إنما يقع في الحركة القطعية التي هي نحو وجود سيّال، ولا علاقة له بالحركة التوسطية.

وانقسام الشيء المتحرّك ليس هو انقسام بالفعل، بل هو انقسام بالقوة وبلحاظ العقل الذي يفرض لهذا الموجود الواحد المتصّل السيّال أجزاء. وبحسب تعبير المصنّف: ينقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوة والفعل. أي أن كل جزء من هذه الأجزاء تتشابك القوة والفعل فيه بحيث يكون كل جزء مفروض ـ لا بالفعل ـ فعلا لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده، أي أن كل جزء يشار إليه بالإشارة العقلية فهو فعل لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده من الأجزاء.

وهذه العبارة يوجد فيها مقدار من التسامح، وذلك باعتبار أن كل جزء مفروض ليس هو فعل لما قبله من الأجزاء، بل كل جزء مفروض هو فعل للقوة الموجودة في الجزء اللاحق، لا أنه فعل للجزء السابق؛ لأن كل جزء من الأجزاء مركب من قوة وفعل، وهذا الجزء اللاحق ليس هو فعلية الجزء السابق، بل إن فعلية الجزء السابق بفعليته الخاصة به.

فلو كان للماء قابلية أن يكون هواء أو بخارا، وصار الماء بخارا، فهنا لم يصبح الماء بخارا بل القوة الموجودة في الماء صارت بخارا وهواء، وإلا فتلك الفعلية السابقة للجزء السابق بطلت ووجد مكانها فعلية جديدة. فالفعلية اللاحقة وهي الهوائية ليست هي فعلية الجزء السابق بل هي فعلية القوة الكامنة

في الجزء السابق؛ لأن الجزء السابق كان مركبا من قوة ومن فعلية هي الصورة المائية والنطفية. وهذه الفعلية تزول ويحل محلها فعلية جديدة تتحد مع القوة التي كانت في الجزء السابق.

والحاصل، فإن الجزء اللاحق ليس فعلية الجزء السابق. بل الجزء اللاحق فعلية القوة الكامنة في الجزء السابق. وبعبارة واضحة فإن كل جزء من أجزاء الحركة المفروضة مركبة من قوة ومن فعل، وكل جزء لاحق هو فعلية القوة الكامنة في الجزء السابق، لا أن كل جزء لاحق هو فعلية الجزء السابق؛ فإن الجزء السابق له فعليته الخاصة به.



الفصل الخامس من المرحلة العاشرة

في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت أنّ في الحركة انقساما لذاتها، فاعلم أنّ هذا الانقسام لا يقف على حدّ، نظير الانقسام الذي في الكميّات المتّصلة القارّة من الخط والسطح والجسم، إذ لو وقف على حدّ كان جزءاً لا يتجزّأ، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضا هو انقسام بالقوة لا بالفعل، إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع.

وبذلك يتبيّن أنّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً أنّ الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجيّة، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة، لأنّها تدريجيّة الذات.

وأما ما تقدّم أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وفعل لا قوة معه، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها.

شرح المطالب

كان البحث في الفصل الرابع عن الحركة القطعية والتوسطية، وتبيّن أن الحركة القطعية تنتهي من حيث المبدأ إلى قوة لا فعل معها، ومن حيث المنتهى إلى فعل لا قوة معه. وفي هذا الفصل يبحث عن المبدأ والمنتهى.

انقسام الحركة بالذات وبالقوة

وذكر المصنف حكمين للحركة:

الأول: هو أن الانقسام انقسام بالذات، حيث تقدم أن كل شيء ينقسم بعرض الكم إلا الكم فإنه منقسم بنفس ذاته. وأيضا الحركة امتداد، والامتداد منقسم بنفس ذاته لا بعرض شيء آخر. وهذا الانقسام لا ينتهي إلى حدّ، ويعبّر عنه بالتسلسل اللايقفي، وهو ليس بمحال. وهو لا يقف عند حدّ لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ، فإن الامتداد مهما تضاءل لا يخرج عن كونه امتدادا فيظل قابلا للقسمة، والقسمة لا تعدم الامتداد؛ وإلا فلا يمكن أن يجتمع من الأجزاء التي لا امتداد لها شيء له امتداد. وعليه، فالحركة لا تفقد الامتداد بالانقسام، فلا تقف القسمة عند حد معيّن.

الثاني: أنّ هذا الانقسام بالقوة وليس بالفعل. فكما أن الكم لا ينقسم بالفعل؛ لأن الانقسام بالفعل يعدم الكم، كذلك هنا فإن الانقسام بالفعل يعدم الحركة.

برهان انقسام الحركة بالقوة

والبرهان على أن الانقسام في الحركة انقسام بالقوة هو أن الانقسام لو

كان بالفعل لانتهت القسمة إلى أجزاء دفعية الوجود، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وتوضيحه:

أن الحركة تنتهي من حيث المبدأ إلى القوة ومن حيث المنتهى إلى الفعل. فعلى فرض أن الحركة المحدودة بالمبدأ والمنتهى منقسمة إلى أجزاء بالفعل فلا يمكن أن تقبل انقساما آخر؛ وإلا لو قبلت انقساما آخر فلا تكون منقسمة إلى أجزاء بالفعل بل بالقوة.

وهذه الأجزاء بالفعل التي لا تقبل الانقسام تارة لا يفرض لها امتداد وأخرى يفرض لها ذلك: فإن لم يفرض لها امتداد، فتكون الأجزاء دفعية الوجود كالاتصال والانفصال. وإن فرض لها امتداد، فلا بد أن تقبل القسمة، إذ أن ما له امتداد يقبل القسمة ولو العقلية.

وكون الأجزاء المنقسمة بالفعل دفعية الوجود، يلزم منه محذوران:

الأول: أنّ لازم ذلك بطلان الحركة؛ إذ تصبح الحركة عبارة عن مجموعة من الأمور الدفعية، وهذا يقود إلى نظرية زينون القائلة بعدم وجود حركة في الواقع الخارجي، وأن ما هو موجود في الخارج مجموعة من الإيجادات والإعدامات المتصلة ببعضها البعض. وحيث إنّ الفاصل الزمني بين كل إيجاد وإعدام ضئيل جدا، فيتصوّر أنه واحد متصل، مع أنه في الواقع ليس كذلك. فيلزم على هذا القول نفي الحركة.

الثاني: أنّ هذه الأجزاء الدفعية الوجود لا امتداد لها، فلا يلزم من اجتماع أجزاء لا امتداد لها وجود شيء له امتداد.

والنتيجة، فإن انقسام الحركة هو انقسام بالقوة لا بالفعل.

حقيقة المبدأ والمنتهى في الحركة

وإذا اتّضح أن الانقسام في الحركة لا يقف عند حد، وأن هذا الانقسام

انقسام بالقوة، يتضح حينئذ أن المبدأ والمنتهى في الحركة لا يكونان من نفس جنس الحركة، بل هما أمران خارجان عن حقيقة الحركة.

فالمبدأ في الحركة ليس هو الجزء الأول من الحركة، والمنتهى في الحركة ليس هو الجزء الآخر من الحركة. فالخط البالغ طوله مترا واحدا لا يكون مبدؤه جزءا منه، ولا يكون منتهاه جزءا منه. وإن كان المبدأ بحسب العرف هو الجزء الأول منه والمنتهى هو الجزء الأخير. فمبدأ المتر أمر عدمي ومنتهاه كذلك أمر عدمي، وكلاهما خارج عن حقيقة الخط.

ويدل على أن المبدأ والمنتهى لا يكونان من حقيقة نفس الحركة وجنسها أنه لو جعل الجزء الأول المفروض من الحركة مبدء للحركة، فيكون ـ بمقتضى الحكم الأول ـ قابلا للانقسام إلى جزئين. وحينئذ ينقل الكلام إلى الجزء الأول، وحيث إنّه قابل للإنقسام أيضا، وحيث إنّ القسمة لا تقف إلى حد، فلا يمكن الوصول إلى مبدأ للحركة يكون من جنس نفس الحركة، فيتضح أن مبدأ الحركة شيء خارج عن حقيقة الحركة.

ومبدأ الحركة هو القوة التي هي مادة الأشياء، وفعليتها أنها قوة الأشياء. والمادة التي تحمل القوة ليست متحركة وإلا لكانت مشمولة لقانون الحركة، فيكون المبدأ جزءا من الحركة وهو محال. وكذلك يرد نفس الكلام السابق في منتهى الحركة أيضا.

الفصل السادس من المرحلة العاشرة

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها

قد عرفت أنّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وأنّ هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به، وهذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متّحد معها، فإذا تبدّلت القوة فعلاً، كان الفعل متّحداً مع المادة مكان القوة، فمادة الماء مثلا هواءٌ بالقوة، وكذا الجسم الحامض حلوٌ بالقوة، فإذا تبدّل الماء هواءاً والحموضة حلاوة، كانت المادة التي في الماء هي المتلبّسة بالهوائية، والجسم الحامض هو المتلبّس بالحلاوة، ففي كل حركة موضوع تتعته الحركة وتجري عليه.

ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري وتتجدّد عليه الحركة، وإلاّ كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا.

ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة كالعقل المجرّد، إذ لا حركة إلاّ مع قوة ما، فما لا قوة فيه فلا حركة له، ولا أن يكون بالقوة من جميع الجهات، إذ لا وجود لما هو كذلك، بل أمراً بالقوة من جهة وبالفعل من جهة، كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء وفعلية أنّها بالقوة، وكالجسم الذي هو مادة ثانية لها قوةُ الصور النوعية والأعراض المختلفة وفعليةُ الجسمية وبعض الصور النوعية.

شرح المطالب

تقدم في الفصل الأول أن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل. كما تقدم في الفصل الثالث أن القوة أمر عرضي عارض على المادة الأولى التي هي أمر جوهري. ويقع الكلام في هذا الفصل عن موضوع الحركة، وهو الركن الثالث من أركان الحركة.

موضوع الحركة

بتحليل الموضوع المتحرك يتضح أن فيه أموراً ثلاثة، وهي:

١. الفعلية التي بها قوام الشيء ومنشأ الأثر.

٢. والقوة التي هي أمر عرضي.

٣. والمادة التي هي أمر جوهري مبهم.

ولا فرق بين المادة الأولى والإمكان الإستعدادي (أي القوة) إلا من جهتين هما:

١. أن المادة أمر جوهري والقوة أمر عرضي.

٢. أن المادة أمر مبهم والقوة أمر متعيّن، فالمادة هي القوة المبهمة، والقوة هي المادة المعينة.

ويترتّب على ذلك أن المادة الأولى لا تبطل أبدا، بخلاف الإمكان الإستعدادي فإنه يبطل بتحقق المستعد له في الواقع الخارجي. وكمال المادة بما هي مادة في أن تكون متلبّسة بالقوة، وهو كمال بالقوة. فإذا وجدت فعلية

خاصة متحدة مع القوة والمادة، فعند ذلك يتحوّل الكمال بالقوة المتّحد مع المادة إلى كمال بالفعل، وإلا إذا لم تتحقق تلك الفعلية الخاصة فلا يكون الكمال بالقوة للمادة كمالا بالفعل.

ولكي يصير الكمال بالقوة كمالا بالفعل، يحتاج إلى فعلية خاصة: فإذا اتحدت مع فعلية الماء فيكون في المادة فعلية الماء وقوة أن تكون بخاراً. وحيث إنّ الماء ماء ويستحيل أن يكون شيئا آخر، فهذه المادة المتّحدة مع القوة لا تتّحد مع فعلية البخار إلا إذا نزعت عن نفسها فعلية الماء، وتلبست بصورة البخار. وكذلك التراب هو تراب فلا يكون نباتا، نعم في التراب مادة متّحدة مع قوة تستطيع أن تكون نباتا. ولا تتحد المادة المتّحدة مع القوة مع فعلية النبات إلا إذا نزعت عن نفسها الصورة النوعية للتراب، وتلبست بصورة النبات[١].

ويذكر المصنف هنا من أحكام الموضوع حكمين:

الأول: أنّ موضوع الحركة لا بد أن يكون ثابتا في هذه الحركة بحيث يكون الموضوع الذي بالقوة هو نفسه الموضوع الذي بالفعل، وإلا لو لم توجد رابطة بين الموجود السابق والموجود اللاحق فلا يكون أحدهما بالفعل للآخر الذي هو بالقوة، فيلزم أن لا تكون الحركة حركة.

وتقدم في الفصل الأول أن مادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة لا بد أن تكون واحدة وحدة عددية. ولا يمكن أن تنقطع الرابطة بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل وإلا كان أحدهما غير الآخر.

---

(١) وهذا كله مبني على نظرية المشاء القائلة بأن تغير الأشياء إنما يكون بفساد الصورة السابقة ووجود صورة لاحقة. وتسمى هذه النظرية باللبس بعد الخلع. وقد أثبت صدر المتألهين أن هذه النظرية مستحيلة، وأن الصحيح هو نظرية اللبس بعد اللبس، فالمادة لا تفقد شيئا، بل يضاف إليها شيء بعد شيء. وأما كيفية هذه الإضافة فهو بحث آخر. وكون موضوع الحركة هو المادة، وأن الحركة تقع وصفا للموضوع وتجري عليه، إنما ينسجم مع مسلك المشهور من الحكماء المنكرين للحركة الجوهرية. أما بناء على ما هو الحق من الحركة الجوهرية فلا تبقى حاجة إلى موضوع ثابت للحركة (ش).

الثاني: هو أن موضوع الحركة لا يكون بالفعل من جميع الجهات، ولا يكون بالقوة من جميع الجهات. بل لا بد أن يكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى.

ولو كان الموضوع بالفعل من جميع الجهات، بحيث إنّ كل ما يمكن له من كمال فهو متحقق له بالفعل، فلا معنى لتحقق الحركة حينئذ، إذ غاية الحركة تحصيل كمال مفقود للمتحرّك. ولهذا لا توجد في المجرّدات التامة حركة؛ فإن كلّ ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل.

ولا يمكن أن تتصوّر الحركة أيضا في الموجود الذي هو بالقوة من كل جهة، لأن الموجود الذي هو بالقوة من كل جهة لا وجود له؛ فإن الموجود يساوق الفعلية، وما لا فعلية له مطلقا لا وجود له، فلا معنى لأن يتّصف بالحركة.

فالحركة إنما تتصوّر في الموجود الذي هو بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى؛ وذلك كالمادة الأولى، التي هي قوة الأشياء، فهي بالفعل قوة الأشياء، وفعليتها أنها قوة الأشياء، لا أنها بالقوة قوة الأشياء، وإلا لما كان لها وجود.

الفصل السابع من المرحلة العاشرة

في فاعل الحركة وهو المحرّك

يجب أن يكون المحرّك غير المتحرّك، إذ لو كان المتحرّك هو الذي يوجِد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شيءٌ واحدٌ فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهو محال، فإن حيثية الفعل هي حيثية الوجدان وحيثية القبول هي حيثية الفقدان، ولا معنى لكون شيء واحد واجداً وفاقداً من جهة واحدة.

وأيضا: المتحرّك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له، وما هو بالقوة لا يفيد فعلا.

ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدّد الذات، إذ لو كان أمراً ثابتَ الذات من غير تغيّر وسيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثبات علته من غير تغير في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

شرح المطالب

في هذا الفصل يشير المصنف إلى أمرين:

الأول: أنّ المحرّك يجب أن يكون غير المتحرّك، أي أن الفاعل للحركة غير القابل لها.

والثاني: أنّ الفاعل المباشر لهذه الحركة لا بد أن يكون أيضا متحرّكا، ولا يمكن أن يكون ساكنا.

المحرّك غير المتحرّك

ويبرهن على الأمر الأول بدليلين:

الدليل الأول: أنّ الحركة عرض ونعت، وكل عرض معلّل ويحتاج إلى علة ووسط. وهذه العلة لا يمكن أن تكون نفس موصوفها بل لا بد أن تكون شيئا آخر. يدل على ذلك أن الشيء الذي يتصف بالحركة هو بالقوة بالنسبة إلى الحركة، فهو فاقد لها، ولكي يتصف بالحركة يحتاج إلى مفيض لهذه الحركة. فهذا الموجود المتصّف بالحركة هو بالقوة بالنسبة إلى الحركة، والحركة هي بالفعل بالنسبة إليه، وما هو بالقوة لا يمكن أن يكون علة لما هو بالفعل، فإن فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطيا لذلك الشيء، فالذي يريد أن يتصف بالحركة فيه قوة الاتصاف بالحركة، ولذلك فهو فاقد للحركة، ولا يمكن أن يعطي لنفسه الحركة. وإلا لزم اجتماع المتقابلين ـ العدم والملكة ـ فمن حيث إنّه بالقوة فهو فاقد، ومن حيث إنّه بالفعل فهو واجد.

الدليل الثاني: وهو أن العلة أقوى من معلولها، وما هو علة هو بالقوة،

وما هو بالفعل هو المعلول. فلو كان ما بالقوة يعطي الحركة لنفسه فيلزم أن يكون الأضعف وجودا علة للأقوى وجودا وهو محال. وبذلك يثبت أن المتحرّك وهو القابل للحركة غير المحرّك وهو فاعل الحركة.

الفاعل المباشر للحركة متحرّك

أما الأمر الثاني: وهو أنه يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمرا متغيّرا لا ثابتا، والمراد من الفاعل القريب والمباشر للحركة هو العلة الجسمانية، ولهذا يسمى بالفاعل الطبيعي في مقابل معطي الوجود الذي هو الفاعل الإلهي. والعلل الجسمانية لا توجد الشيء بعد أن كان معدوما، لأن الإيجاد مختّص بالفاعل الإلهي والمجرّدات التامة. بل تعطي حركة للشيء وتغيّراً في صفة الشيء.

وأما البرهان على ان العلة القريبة لا بد أن تكون متغيّرة: فإن الحركة غير قارّة الأجزاء، أي أن أجزاءها لا تجتمع في الوجود، ولا تصل النوبة إلى الجزء اللاحق إلا بعد زوال الجزء السابق، وهذا معنى أنها غير قارّة. والعلة القريبة للحركة هي الفاعل الطبيعي، وهذا الفاعل لا بد أن يكون متغيّرا مع تغيّر معلوله ـ الذي هو الحركة ـ ولا يمكن أن يكون ثابتا؛ وذلك لأنه لو كانت العلة القريبة والمباشرة ثابتة فيلزم أن تنقلب الحركة إلى الثبات والسكون؛ لأن العلة موجودة، فيكون معلولها موجودا، وإذا كان موجودا فهو موجود بجميع أجزائه. فما فرض أنه قار ليس بقار، وما فرضت أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود صارت أجزاءه مجتمعة في الوجود؛ لأن العلة القريبة موجودة بالفعل فمعلولها وهو الحركة لا بد أن تكون جميع أجزائه موجودة بالفعل. وهذا معنى قول المصنف: «انقلبت الحركة إلى ثبات وسكون».

ولو كانت العلة ثابتة ولكن أجزاء الحركة جميعها غير موجودة بالفعل بل بعضها موجود بالفعل وبعضها موجود بالقوة، فيلزم انفكاك المعلول عن علته

التامة؛ لأن المفروض أن الفاعل القريب موجود بالفعل والحركة معلولة له فلا بد أن توجد جميع أجزائها كاملة. فإن لم توجد فيلزم انفكاك المعلول أو بعض أجزائه عن علته التامة وهو محال.

وعليه، لا يمكن أن يكون الفاعل القريب للحركة ثابتا بل لا بد أن يكون متغيّرا: بأن يكون الجزء الأول من الفاعل علة للجزء الأول من الحركة، والجزء الثاني منه علة للجزء الثاني من الحركة، وهكذا.. فكما أن المعلول متغيّر ومتحرّك سيّال لا بد أن يكون الفاعل القريب متحرّكاً وسيّالاً وغير ثابت.



الفصل الثامن من المرحلة العاشرة

في ارتباط المتغيّر بالثابت

ربما قيل: إنّ وجوب استناد المتغير المتجدّد إلى علّة متغيرة متجدّدة مثله، يوجب استناد علّته المتغيّرة المتجدّدة أيضا إلى مثلها في التغير والتجدّد، وهلم جرّا، ويستلزم ذلك إما التسلسل أو الدور أو التغيّر في المبدأ الأول (تعالى عن ذلك).

وأُجيب: بأنّ التجدّد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرّك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأنّ إيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده.

شرح المطالب

تقدم في الأمر الثاني من الفصل السابع أن فاعل المتغيّر متغيّر، وفي هذا الفصل أورد المصنف على ذلك إشكالا، وهو أنه من الواضح أن القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص، وقد ثبت بالبرهان العقلي أن علة المتغيّر متغيّرة، وأن كل متغيّر ممكن، وكل ممكن محتاج إلى علة مجرّدة، فيتنافى ذلك مع كون علة المتغيّر متغيّرة، لأن المجرّد لا تغيّر فيه ولا حركة.

وثمة تصوير آخر للإشكال وهو أن الموجود المجرّد يكون علة للموجود المتغيّر الذات. وعلة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة، وكذا تكون علة علته متغيّرة، وهكذا. . فإما أن يتسلسل لا إلى نهاية وهو محال. وإما أن يدور وهو محال. وإما أن يصل التغيّر إلى المبدأ الأول سبحانه وتعالى الذي لا تغيّر فيه. وهذه هي مشكلة ارتباط الحادث بالقديم وارتباط الثابت بالمتغيّر.

ويتضح جواب المصنف على الإشكال من خلال التمييز بين حركة العرض وحركة الجوهر، والجواب مستند إلى القول بالحركة الجوهرية: والتي على أساسها يمكن توجيه ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغيّر، والتي من دونها لا يمكن توجيه ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغيّر. فتارة تكون الحركة صفة زائدة على المتحرّك من قبيل العلم الذي هو صفة زائدة على الإنسان؛ فقد توجد هذه الصفة في الإنسان وقد لا توجد. فإذا كانت الحركة من هذا القبيل فتحتاج إلى فاعل قريب وفاعل بعيد، أي تحتاج إلى فاعل طبيعي وإلى فاعل إلهي. وفاعلها الطبيعي لا بد أن يكون متحركا. وتارة أخرى تكون الحركة عين وجود الشيء لا أنها صفة زائدة عليه، كأن تكون

نسبة الحركة إلى الجوهر نسبة الحيوان الناطق إلى الإنسان. فيكون المتحرّك والحركة شيئا واحدا.

والحركة التي تكون زائدة على الموصوف تحتاج إلى فاعل طبيعي متغيّر، وأما الحركة التي تكون عين الشيء فتوجد بنفس إيجاد الشيء، لأن الحركة أمر ذاتي له. فالواجب سبحانه وتعالى حين أوجد الجوهر المتحرّك، هل أوجد شيئين أم شيئا واحدا؟ بناء على الحركة الجوهرية يكون الواجب سبحانه قد أوجد شيئا واحدا فقط، وهذا الشيء الواحد ذاته فيه سيلان وحركة. فإذن الحركة لا تحتاج إلى جعل وراء جعل الجوهر؛ لما تقدم في بحث الذاتي والعرضي من أن الذاتي لا يحتاج إلى جعل وراء ذي الذاتي. غاية الأمر أن البحث هناك كان في الماهيات، وهنا في الوجود الخارجي. ويسمى جعل الحركة بنفس جعل الجوهر بالجعل البسيط في مقابل الجعل المركب. وبعبارة أخرى: الحركة ثابتة للجوهر بمفاد كان التامة وليس بمفاد كان الناقصة. وعلى هذا يمكن أن يكون الثابت علة لموجود ذاته التغيّر.

وخلاصة جواب المصنف هو التحفّظ على قاعدة أن علة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة، فلا يلزم محذور التغيّر في المبدأ الأول؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى عندما أوجد الجوهر فكأنه أوجد الحركة، لأن حركة الجوهر هي نفس وجود الجوهر وليست شيئا وراء وجود الجوهر. فإيجاد الجوهر هو بعينه إيجاد للحركة.

وهذا الجواب قد يتأمّل فيه من جهة أن الذاتي لا يعلّل. إلا أن يكون المراد بكون الذاتي لا يعلّل هو أن الذاتي ليس له علة وراء علة ذي الذاتي. وليس أن الذاتي لا علة له أصلا، وإلا لكان واجب الوجود. فإن الحركة لا تحتاج إلى إيجاد مستقل وراء إيجاد الجوهر، ولكن ليس بمعنى أن الحركة لا تحتاج إلى إيجاد مطلقا، بل هي تحتاج إلى إيجاد، ولكن إيجادها بعين إيجاد

الجوهر، فيرجع الإشكال من رأس: وهو أنه كما أن الله سبحانه وتعالى أوجد الجوهر أوجد الحركة للجوهر أيضا، ولكن لا بإيجاد مستقل بل بنفس الإيجاد الأول، لأن حركة الجوهر هي نفس حقيقة الجوهر. فإيجاده للجوهر هو نفس إيجاده للحركة، وهو فاعل قريب فإذا كان الفاعل قريبا فترجع الشبهة من رأس وهي أن علة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة فيلزم التغيّر في المبدأ الأول أو رفع اليد عن هذه القاعدة. وقد قدم المصنف الجواب الصحيح عن هذا الإشكال في كتابه نهاية الحكمة.



الفصل التاسع من المرحلة العاشرة

في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة

مسافة الحركة هي: الوجود المتّصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرّك، وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنّه متّصل واحد متغير، فإنّ لازمه وقوع التشكيك في الماهية، وهو محال، بل من حيث إنّه منقسم إلى أقسام آنيّة الوجود، كلّ قسم منه نوع من أنواع المقولة مباين لغيره، كنموّ الجسم مثلاً، فإنّه حركة منه في الكمّ، يرد عليه في كل آن من آنات الحركة نوع من أنواع الكمّ المتّصل مباين للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق.

فمعنى حركة الشيء في المقولة أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من أنواع المقولة مباين للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.

شرح المطالب

ليس المراد بالمسافة المعنى العرفي الذي هو طي المكان[١]، وإن كانت المسافة تنطبق على هذا المعنى أيضا. وإنما المراد بها المقولة التي تقع فيها الحركة: فما هي المقولة التي تقع فيها الحركة؟

ذكر الفلاسفة أن مسافة الحركة لا تختص بمقولة الأين، بل تشمل الكم، والكيف، والوضع. بل يمكن أن تشمل حتى الجوهر كما سيأتي بيانه.

وأوضح مصداق لمسافة الحركة هو «الأين»، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، وهذه الهيئة أو العرض الحاصل من نسبة الشيء إلى المكان يسمى مقولة الأين: فإذا كان الجسم ساكنا فمكانه و«أينه» يكون ساكناً، وإذا كان الجسم متحركا فهو له أين أيضا؛ لأن هذا الجسم له نسبة إلى المكان، ولكن هذه النسبة إلى المكان هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى لا مكان، بحيث يكون مكانه في الآن الأول غيره في الآن الثاني، فيكون لهذا الجسم أيناً، وهذا الأين وجود سيّال واحد متصل. وهذا الوجود الواحد السيّال وجود إمكاني، ووجود عرضي لا جوهري؛ لأنه الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، والمكان عرض.

والنتيجة فإن مسافة الحركة هي الوجود الواحد المتصّل السيّال للجسم المتحرك، وهو وجود إمكاني عرضي. ولهذا يمكن أن ينتزع منه ماهية من

---

(١) يوجد فرق بين المسافة بحسب العرف والمسافة بحسب الفلسفة: ففي المسافة العرفية يكون المكان متحققا، وتتم الحركة في المسافة التي هي قائمة بالفعل، ولكن في المسافة الإصطلاحية فإن المتحرّك يوجد المسافة بنفس حركته، وإلا قبل أن يتحرّك فإن المسافة غير موجودة، فالمسافة تتحقق بنفس وجود الحركة الأينية. والحاصل: ففي المسافة الفلسفية تكون المسافة قبل الحركة أمرا بالقوة، وبالحركة تصير أمرا بالفعل. وأما في المسافة العرفية فإن المسافة أمر بالفعل (ش).

الماهيات؛ لأن كل وجود إمكاني ـ أعمّ من أن يكون جوهريا أو عرضيا ـ يمكن أن تنتزع منه ماهيته. والماهية لا تنتزع من نفس الوجود المتصّل؛ وإلا لو كانت الماهية تنتزع من نفس الوجود المتصّل فيلزم التغيّر في الماهية، والتغيّر في الماهية محال.

ووجه بطلان اللازم (أي أن التغيّر في الماهية محال) هو أنه لو كانت الماهية متغيّرة فيلزم التشكيك في الماهية، والتشكيك في الماهية محال.

أما لزوم التشكيك في الماهية فواضح؛ لأن الجسم في الآن الأول هو بالقوة بالنسبة إلى الآن الثاني، وفي الآن الثاني يكون بالفعل بالنسبة إلى الآن الأول، ولذلك هو في الآن الثاني أشدّ منه في الآن الأول، والقوة والفعل تشكيك في الماهية، والتشكيك في الماهية محال. فإذن لا يمكن انتزاع المقولة من هذا الوجود الواحد المتصّل السيّال.

يذكر المحقق الآملي في حاشيته على المنظومة برهان على استحالة التشكيك في الماهية وهو أنه لو كان الأشدّ والأضعف في الماهية، فيكون لهما جهة اختلاف وجهة اتفاق: وجهة الاتفاق هي أن كلا منهما ماهية، وجهة الاختلاف هي أن أحدهما أشد، وهذه الاشدّية لا تكون موجودة في الآخر. فإذا كانت الأشدّية جزء الماهية فيلزم أن يكون الأضعف خارجا عن تلك الماهية؛ لأن الأشد الذي هو جزء الماهية غير موجود في الأضعف. وحيث إنّهما متفقان في الماهية، فيكون الاختلاف بينهما بأمر خارج عن الماهية، وليس بأمر ماهوي. ولو انتزعت الماهية من الوجود الواحد المتصّل السيّال يلزم التشكيك في الماهية، وهو محال.

وعليه، فالماهية تنتزع من كون الوجود الواحد المتصّل السيّال قابلا للانقسام؛ وذلك لأن الحركة امتداد، وكلّ امتداد قابل للانقسام إلى أجزاء، وكل جزء من هذه الأجزاء هو جزء من الحركة بالقوة. فإذا كان جزءا من الحركة فتكون الحركة منتهية من الطرفين إلى آن، ويكون لها حد مفروض

تنتزع منه الماهية. ومن هنا يقول المصنف بأنه لا يمكن انتزاع المقولة من الوجود المتصّل السيّال، وإنما يقسّم هذا الوجود الواحد المتصل السيّال إلى أقسام بالقوة، وكل قسم يكون له طرف، ومن ذلك الطرف والحد تنتزع الماهية.

وإذا كان كل قسم من أقسام الوجود الواحد المتصل السيّال بحيث يمكن أن ينتزع منه ماهية: فهل ينتزع من كل قسم من أقسام الماهية فرد من أفراد تلك المقولة، أو ينتزع منه نوع مستقّل عن النوع الآخر داخل تحت تلك المقولة؟ أي هل يكون تحت مقولة الأين أفراد أو يكون تحتها أنواع؟ أجاب المصنف بأنه يكون تحتها أنواع لا أفراد.

والبرهان على ذلك: أنّ المطلب مرتبط بالتشكيك في الماهية، وهو محال. فالتفاحة الصفراء مثلاً لها مراتب متعددة، ودرجة الأصفرار قد تكون ضعيفة ثم تشتد حتى تصل إلى الدرجة التي تكون فيها حمراء وهذه المراتب التي تكون في نوع واحد هل هي أفراد نوع واحد، أو أنواع متعددة أيضا، ذكروا في محله أنها أنواع متعددة، لا أنها أفراد نوع واحد؛ لأنها إذا كانت ماهية واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف، فيلزم أن تكون الماهية الواحدة مشككة، والتشكيك في الماهية محال. فإذا كانت المراتب المتعددة في اللون الأخضر أفرادا لماهية واحدة فتكون هذه الأفراد مختلفة شدة وضعفا. فإذا كانت من ماهية نوعية واحدة فيلزم التشكيك في الماهية، وهو محال. ومن هنا ذهب المصنف إلى أن كل قسم من أقسام هذا الوجود المنقسم نوع من أنواع المقولة، وليس فرد من أفراد المقولة. فكل قسم ينتزع منه نوع من الماهية النوعية غير النوع السابق وغير النوع اللاحق.

الفصل العاشر من المرحلة العاشرة

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أما الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام، لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضَرْبٌ من الوضع، وعليه فالحركة الأينيّة ضرب من الحركة الوضعية.

وأما الكيف: فوقوع الحركة فيه وخاصّة في الكيفيّات غير الفعلية، كالكيفيات المختصّة بالكميّات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، ظاهر، فإنّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيّات القائمة بكمّه.

وأما الكمّ: فالحركة فيه تغيّر الجسم في كمّه تغيّراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متّصلة منتظمة تدريجاً.

وقد أورد عليه: أنّ النموّ إنما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمة، والكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية، والكمّان متباينان غير متّصلين، لتباين موضوعَيهما، فلا حركة في كمّ بل هو زوال كمّ وحدوث آخر.

وأُجيب عنه: إن انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكن الطبيعةُ تُبدّل الأجزاء المنضمة بعد الضمّ إلى صورة الأجزاء الأصلية، ولا تزال تبدّل، وتزيد كميّة الأجزاء الأصلية تدريجا بانضمام الأجزاء وتغيّرها إلى الأجزاء الأصلية، فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصلية زيادة متّصلة تدريجية، وهي الحركة.

وأما الوضع: فالحركة فيه أيضا ظاهرة، كحركة الكرة على محورها، فإنّه تتبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغير تدريجي في وضعها.

قالوا: ولا تقع حركة في باقي المقولات، وهي الفعل والانفعال ومتى والإضافة والجدة والجوهر.

أما الفعل والانفعال: فإنّه قد أُخذ في مفهوميهما التدريج، فلا فرد آنيّ الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسام آنيّة الوجود، وليس لهما ذلك.

وكذا الكلام في متى، فإنّه: الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، فهي تدريجية تنافي وقوع الحركة فيها المقتضية للانقسام إلى أقسام آنيّة الوجود.

وأما الإضافة: فإنّها انتزاعية تابعة لطرفيها، فلا تستقلّ بشيء، كالحركة، وكذا الجدة، فإنّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعل أو القدم عما كانتا عليه.

وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدّم أنّ تحقّق الحركة موقوف على موضوع ثابت باق ما دامت الحركة.

شرح المطالب

تقدم أن المراد بوقوع الحركة في المقولة هو أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من المقولة مباين للنوع الآخر. وحيث إنّ المقولات عشرة، فيقع البحث في هذا الفصل حول أن الحركة هل تقع في جميع المقولات أم أنها تقع في بعضها دون البعض الآخر؟

المشهور بين الحكماء ـ قبل صدر المتألهين ـ أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربعة، وهي: الأين، والوضع، والكيف، والكم. وأضاف صدر المتألهين إليها مقولة خامسة هي مقولة الجوهر، فقال بأن الحركة كما تقع في المقولات العرضية تقع أيضا في المقولة الجوهرية.

الحركة الأينية

ومعنى وقوع الحركة في الأين هو أن الجسم إذا كان ساكنا فيكون له «أين» ساكن، أما إذا كان متحرّكا فيكون له أكثر من «أين» واحد ولكنها بمجموعها تشكل وجودا واحدا متّصلا سيّالا، عرضيا وليس جوهريا، وينتزع من كل آن من آنات هذه الحركة المفروضة نوع من تلك المقولة.

والبحث المهم هنا هو: هل أن مقولة الأين مقولة برأسها، أم أنها داخلة في مقولة الوضع؟ فإذا كانت داخلة في مقولة الوضع فترجع الحركة الأينية إلى الحركة الوضعية، وهذا ما تعرض له المصنف هنا حيث ذهب إلى أن الحركة الأينية هي ضرب من الحركة الوضعية، وتقدم في الأبحاث السابقة أن مقولة الوضع هي الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ومن نسبة جميع الأجزاء إلى الخارج، ولهذا يطلق الوضع على معنيين:

١. الوضع الذي هو تمام المقولة، وهو المركب من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة الجميع إلى الخارج.

٢. الوضع الذي هو جزء المقولة، وهو على قسمين:

الأول: نسبة الأجزاء إلى بعضها البعض.

الثاني: نسبة الأجزاء إلى الخارج.

ونسبة الأجزاء إلى الخارج هي مقولة الأين التي هي نسبة الشيء إلى المكان، فتكون الحركة الأينية ضربا من الحركة الوضعية، لرجوع مقولة الأين إلى مقولة الوضع.

الحركة الكيفية

من أقسام الكيف: الكيف النفساني. والبحث في وقوع أو عدم وقوع الحركة في الكيفيات النفسانية موكول إلى محله؛ إذ الكيف النفساني مرتبط بالأمور المجرّدة، والبحث فيه يستدعي البحث في وقوع الحركة في الأمور المجردة، ومن الواضح أنه لا تقع الحركة في الأمور المجردة.

ومن أقسام الكيف: الكيف المحسوس. ولكن المصنف يذكر أن علماء الطبيعة اليوم يشكّون في وجود الكيفيات المحسوسة في الخارج.

ومن أقسام الكيف: الكيف المختص بالكم. وقد تقدم في محله أن الكم ينقسم إلى متصل ومنفصل، والكم المتصل له كيفيات: كالاستقامة والاعوجاج بالنسبة إلى الخط، والتقعّر والتحدّب بالنسبة إلى السطح. وهذه الكيفيات هي للكم، وهذا خير دليل على أن العرض يعرض على العرض، فلا يشترط أن يكون معروض العرض جوهرا.

ومن هنا يصرح المصنف بوقوع الحركة في الكيفيات المختصّة بالكميات. فالخط المستقيم لا يوجد فيه إعوجاج، وإذا تغيّر شكله يصير معوجّا.

وهنا قد يقال أن حصول الحركة في العرض لا يستلزم حصول الحركة في المعروض، والعكس غير صحيح، فإذا حصلت حركة في الكم فلا بد أن تحصل حركة في الكيف العارض على هذا الكم. فإذا حصلت الحركة في المعروض فلا بد أن تحصل الحركة في العارض أيضا؛ لأن وجود العرض وجود لغيره لا لنفسه، والوجود لغيره متحرك بحركة معروضه.

ومن أقسام الكيف المحسوس الكيف الملموس، وتنقسم الكيفيات الملموسة في الطبيعيات القديمة إلى قسمين: فعلية وانفعالية. ومثال الكيفيات الفعلية الحرارة والبرودة، وتسمى فعلية باعتبار أن الحرارة والبرودة تؤثر في غيرها. ومثال الكيفيات الانفعالية الرطوبة واليبوسة. وتسمى انفعالية لانفعالها عن غيرها من الأشياء المجاورة لها؛ فإن رطوبة الأجسام ويبوستها بسبب تأثرها بما يجاورها.

والمصنف يخرج الكيفيات الفعلية عن وقوع الحركة فيها بقوله في المتن «وأما الكيف فوقوع الحركة فيه، وخاصة في الكيفيات غير الفعلية..». والسبب في ذلك هو أن الكيفيات الفعلية في الطبيعيات القديمة لها عدة تفسيرات ونظريات، منها:

النظرية الأولى: وتسمى بنظرية النفوذ والخروج في الحرارة والبرودة، فيكون الجسم حارا بمعنى أن جملة من الأجزاء النارية قد تخللت وجود الجسم ونفذت فيه. ويكون الجسم باردا بمعنى خروج الأجزاء النارية منه. وبناء عليه لا علاقة للحرارة والبرودة بالكيف، وذلك لوضوح أن الأعراض يستحيل فيها الانتقال؛ فإن قوام العرض هو في أن وجوده يكون في غيره، وحين انتقاله إلى جسم آخر يصير في زمان لا موضوع له، وهو مستحيل. وحيث إنّ الأجزاء النارية قابلة للإنتقال فيكشف ذلك عن عدم كونها من مقولة الكيف، وإنما هي أجزاء جوهرية. وبناء على ذلك تكون الكيفيات الفعلية من

مقولة الجوهر فتخرج بذلك عن محل الكلام، فإذا وقعت الحركة في الجوهر فتكون الحركة جوهرية لا كيفية.

النظرية الثانية: هي نظرية الكمون والبروز. وهي أن الحرارة والبرودة كامنان في الأجسام، فالأجسام متوقفة على جملة من الشروط والمعدّات التي إن وجدت فعند ذلك تظهر فيها الحرارة بعد أن كانت كامنة وكذا البرودة. وبناء على ذلك لا علاقة للكيفيات الفعلية بالكيف؛ لأن الحرارة والبرودة ليست من الكيفيات والأعراض حتى تكون داخلة في الحركة الكيفية. وبسبب هاتين النظريتين استثنى المصنف الكيفيات الفعلية وأخرجها من الحركة الكيفية.

الحركة الكمية

المراد من الكم هو الكم المتصل القار الذي هو الجسم التعليمي، والحركة في الكم هي تغيّر الجسم في كمه أي الجسم التعليمي تغيّرا وازديادا متصلا وليس دفعيا بنسبة منتظمة فالشخص الذي طوله ١٧٠ سم يزداد كمه بدرجة منتظمة: فيزداد كم رأسه بالمقدار الذي يزداد فيه كمّ رجليه ويديه، فالزيادة المتصلة لا بد أن تكون منتظمة تدريجا.

إذن، الحركة في الكم هي تغيّر الجسم في كمّه وحجمه ولكن مع أخذ قيود ثلاثة: إن يكون التغيّر متصلا، بنسبة منتظمة، تدريجية. إلا أن هذا التعريف أخصّ من المدعى، فهو تعريف لخصوص النمو، والحركة الكمية ليست مختصة بالنمو، بل هو أحد أقسامها.

وأورد المصنف على تعريف الحركة الكمية بأن الزيادة فيه وإن كانت منتظمة إلا أنها ليست زيادة متصلة، ولا تدريجية: فالجسم إذا كان مؤلفا من عشرة أجزاء ثم حصلت فيه زيادة بأن انضم إليه جزء آخر، فإن هذه الزيادة تكون حينئذ دفعية لا تدريجية، أي أنه بزيادة جزء آخر يوجد كم آخر؛ لأن

معروض الكم الأول هو الأجزاء الأصلية، ومعروض الكم الثاني هو الأجزاء الأصلية والأجزاء المنضمة، فإذا اختلف المعروض في الحالين، فيختلف بذلك الكم. فلا توجد هنا زيادة متصلة، ولا زيادة منتظمة تدريجية، وإنما زيادة دفعية.

وأجاب المصنف بأن المستشكل قد اختلط عليه أمران: الأول أن هذه الأجزاء ليست واحدة حقيقة وإنما هي كثيرة حقيقة. وإلا فإن كل جزء من هذه الأجزاء له كم خاص به، غاية الأمر أنه عندما تنضم الأجزاء اللاحقة إلى الأجزاء السابقة الأصلية يحصل لها كم واحد. وحصول زيادة متصلة منتظمة تدريجا إنما هو باعتبار وحدة الصورة النوعية.

فإن بدن الشخص الواحد مؤلف من أجزاء كثيرة لا يعلمها إلا الله، ومع ذلك فهو شخص واحد حقيقة. ولكن وحدة هذا الشخص ليست بوحدة أجزائه، إذ أن أجزاءه كثيرة حقيقة، بل وحدته وحدة لروحه ونفسه التي هي صورة نوعية. وكون الشخص واحدا حقيقة يعني أن المعروض لهذه الوحدة ليس هو الأجزاء، نعم حيث إنّ هذه الأجزاء متقوّمة بتلك الصورة النوعية فتكون لها وحدة بالتبع لا بالذات، فالروح الموجودة في الشخص تجعل الأجزاء بمنزلة موجود واحد تكون له زيادة متصلة منتظمة تدريجيا. ومن هنا فإن هذا الكم كم واحد حقيقة، ولكن بالتبع لا بالذات.

الحركة الوضعية

وأما الوضع وهو نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج: فالكرة المتحركة على محورها، لا تتغير نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض بسبب حركتها، بل يبقى ما هو فوق فوق، ويبقى ما هو تحت تحت. وما يختلف فيها هو نسبة الأجزاء إلى الخارج؛ إذ تختلف نسبتها إلى الخارج باختلاف أشكالها، وهذه هي الحركة الوضعية.

وبالنسبة لسائر المقولات الأخرى، فقد ذكر الحكماء أن الحركة لا تقع فيها:

فالفعل والانفعال هما تأثير المؤثّر ما دام يؤثر، و«ما دام» دالة على الزمان، ومعنى ذلك أن الفعل والانفعال أخذ فيهما التدريج. وحيث إنّ المقولة تنتزع من الوجود القارّ المفروض - وليس من الوجود التدريجي إذ بناء عليه يلزم التشكيك في الماهية - فلا بد أن يفرض لهذا الوجود السيّال أجزاء قارة، وعند ذلك تكون منشأ لانتزاع نوع من الماهية أو فرد منها.

فإذا أمكن أن يفرض أجزاء قارّة في الفعل والانفعال، فهذا يعني أن هذه المقولة لم يؤخذ فيها التدريج، وحيث إنّه قد أخذ في هذه المقولة التدريج، فإذا فرضت قارّة فلا تكون من الفعل والانفعال. وهذا بخلاف الأمر في مقولة الأين: فلو فرض أن الكرة المتدحرجة من أعلى إلى أسفل قد قطعت حركتها في وسط الطريق، فيكون لها أين سابق فحينئذ يمكن انتزاع مقولة الأين. ولكن الفعل «ما دام يؤثّر»، فلو انقطع التأثير فلا يكون من مقولة الفعل. والانفعال «ما دام يتأثّر»، فإذا صار قارًا (لا ينفعل) فلا يكون من مقولة الانفعال. وعليه، لا يمكن أن تقع الحركة في مقولة الفعل والانفعال.

وأما المتى فهي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان[1]، فإذا كانت هيئة وعرضا فلا تقع فيها الحركة.

وأما الإضافة فهي متقوّمة بطرفين، ولا وجود للإضافة المقولية منحاز عن الطرفين. فإذا وقعت حركة في الطرفين فتقع في الإضافة؛ لأن وجودها في غيرها. وإن كانت الأطراف ثابتة فالإضافة أيضا لا حركة فيها. وإذا كان

---

(١) وليست هي نفس النسبة كما تصور البعض (ش).

وجود العرض وجود في نفسه لغيره، فإن الإضافة لا يوجد فيها وجود في نفسه، وإنما وجود في غيره.

وأما الجدة: فهو مرتبط بالموضوع، فإن وقعت الحركة فيه فتقع الحركة في مقولة الجدة، وإلا لا تقع فيها الحركة. فحركة الجدة تكون بالتبع.

وأما الجوهر: فلو وقعت فيه حركة يلزم وجود حركة بلا موضوع، والحال أنه من أركان الحركة وجود موضوع ثابت.

والشبهة التي أدّت إلى إنكار الحركة في مقولة الجوهر هي:

أولا: أنّ الحركة عرض، والعرض يتحقق بتحقق المعروض، فلا بد من وجود الموضوع أولا؛ وذلك لأن الحركة صفة، والصفة تحتاج إلى موصوف.

ثانيا: من مبادئ تحقق الحركة وجود موضوع للحركة، والجوهر لا موضوع له؛ إذ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. فإذا وقعت الحركة في الجوهر، فيلزم أن تتحقق حركة بلا موضوع، وهو محال. ومن هنا أنكر الشيخ الرئيس وغيره الحركة الجوهرية.

الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة

في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين (ره) إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، واستدلّ عليه بأمور أوضحها: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر، لأنّ الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية، وهي الأسباب القريبة لها، وقد تقدّم أنّ السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها، فالطبائع والصور النوعية في الأجسام المتحرّكة في الكمّ والكيف والأين والوضع متغيرة سيّالة الوجود كأعراضها، ولولا ذلك لم يتحقّق سبب لشيء من هذه الحركات.

وأورد عليه: أنّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجدّدة؟

وأُجيب عنه: بأنّ الحركة لما كانت في جوهرها فالتغير والتجدّد ذاتيّ لها، والذاتي لا يعلّل فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّدا.

وأورد عليه: أنّا نوجّه استناد الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة، فالتجدّد ذاتي للعَرَض المتجدّد، والطبيعة جعلت العَرَض المتجدّد ولم تجعل المتجدّد متجدّدا.

وأجيب عنه: بأنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له، فالذاتية لا بد أن تتم في الجواهر.

وأورد عليه أيضاً: أنّ القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجدّدة إلى المبدأ الثابت من طبيعة وغيرها بنحو آخر، وهو: أنّ التغيّر لاحق لها من خارج، كتجدّد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية، وكتجدّد أحوال أخرى في الحركات القسرية التي على خلاف الطبيعة، وكتجدّد إرادات جزئية منبعثة من النفس في كل حدّ من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس.

وأجيب عنه: بأن ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجدّدة، من أين تجدّدت؟ فإنّها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة، وكذا في القسرية، فإنّ القسر ينتهي إلى الطبيعة، وكذا في النفسانية، فإنّ الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيء. ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدّم أنّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيّره وتجدّده تغيّر للجوهر وتجدّد له.

ويتفرّع على ما تقدّم:

أولاً: أنّ الصور الطبيعية المتبدّلة صورة بعد صورة على المادة، بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيّالة تجري على المادة، وينتزع من كل حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدّل الصور الطبيعية بعضها من بعض، وهناك حركة اشتدادية جوهرية أخرى، هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعية، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الإنسانية.

وثانياً: أنّ الجوهر المتحرّك في جوهره متحرّك بجميع أعراضه، لِما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولازم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث[1] من قبيل الحركة في الحركة، وعلى هذا ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع أو الثلاث: حركات ثانية، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه: حركات أولى.

وثالثاً: أنّ العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة متحرّكة بجميع جواهرها وأعراضها قافلة واحدة إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة.

(١) والتثليث باعتبار رجوع الأين الى الوضع (ط).

شرح المطالب

عقد المصنف هذا الفصل لإثبات أن الجوهر ضروري الحركة لا أنه قابل للحركة فحسب، فهذا التعقيب مرتبط بالجملة الأخيرة: «وأما الجوهر فلا تقع فيه الحركة»، وهو من المباحث المهمة في الفلسفة الإسلامية نظرا للآثار التي يمكن أن تترتب عليه من قبيل مسألة تجسّم الأعمال يوم القيامة.

البرهان الأول للحركة الجوهرية

وهو أنه إذا ثبت وقوع الحركة في الأعراض فإنه يستلزم وقوع الحركة في الجوهر، وحيث إنّ الحركة تقع في مقولة الأين، والوضع، والكم، والكيف[1]. فيكون مقدّم الشرطية ثابتا، ويبقى الكلام في وجه الملازمة. وإثبات الملازمة يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: أنّ العلة القريبة والفاعل المباشر للأعراض المتغيرة هي الجواهر، فإن الأفعال الكثيرة المختلفة لها مبادئ مختلفة[2]، وتلك المبادئ ليست هي المادة الأولى ولا الصورة الجسمية؛ لأن المادة الأولى والصورة الجسمية مشتركة وواحدة فلا تكون منشأ لاختلاف الآثار. وحيث إنّ هذه المبادئ أعراضا مختلفة والجسمية مشتركة بين الجميع، فلا بد أن يكون مبدأ هذه الأعراض هو الصور النوعية التي هي جواهر لا أعراض، فالصورة النوعية هي المبدأ القريب لهذه الحركات العرضية.

---

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) انظر الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

الأمر الثاني: أنّ علّة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة[1].

فإذا ثبت هذان الأمران تثبت الملازمة بين المقدّم والتالي، وبذلك يثبت وقوع الحركة في الجوهر. ويتضح بذلك أن الصور النوعية ـ ابتداءاً من صورها العنصرية ـ متغيّرة. كما يتّضح أن الأعراض معلولة والصور النوعية علة. ومن الواضح أن العلة غير المعلول، وأن المعلول قائم بالعلة ومحتاج إليها. كذلك هنا، فإن الجوهر وجود والعرض وجود آخر، ولكن العرض لا يوجد في الخارج إلا بواسطة الجوهر. وقد أورد المصنف ثلاث إشكالات على هذا البرهان، وهي:

الإشكال الأول

أن المستشكل يرجع إلى قاعدة أن علة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة. فإذا كانت الأعراض متغيّرة فالجوهر ـ الذي هو علة الأعراض ـ أيضا يكون متغيّرا، وإذا كان الجوهر متغيّرا فلا بد أن تكون علته متغيّرة، وعلة الجوهر فاعل إلهي لا طبيعي؛ إذ الفاعل الطبيعي مبدأ الحركة لا الوجود، فالجوهر لا يحتاج إلى فاعل طبيعي وإنما إلى فاعل إلهي. وحيث إنّ علة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة، والفاعل الإلهي علة، فيعود الإشكال السابق حول كيفية ارتباط الثابت بالمتغيّر. وعليه يدور الأمر بين الالتزام بالتغيّر في المبدأ الأول، أو رفع اليد عن القاعدة القائلة بأن علة المتغيّر متغيّرة. والجواب عن هذا الإشكال تقدم في الفصل الثامن من المرحلة العاشرة.

الإشكال الثاني

ويتوجه هذا الإشكال على ما ذكره المصنف في جوابه على الإشكال الأول حول كيفية ارتباط المتجدّد بالثابت، وهو: أنّ ما يقال في توجيه ارتباط

---

(١) انظر الفصل السابع من هذه المرحلة.

الجوهر المتجدّد بالثابت، يقال أيضا في توجيه ارتباط العرض المتجدّد بالجوهر الثابت. وهو أن الجوهر أوجد العرض، ولكن لم يوجد العرض بإيجاد، والتجدد بإيجاد آخر، وإنما أوجد العرض المتجدّد. ومعه لا يلزم وقوع الحركة في الجوهر.

والجواب: أن هذا المعنى يمكن أن يتصوّر في الجوهر ولا يعقل أن يتصوّر في العرض: فأن يكون التجدد عين وجود الجوهر فهذا معقول، ولكن أن يكون التجدد عين وجود العرض فهذا غير معقول؛ لأن الجوهر له وجود استقلالي فيمكن أن تكون له حركة قائمة بذاته. أما العرض فليس له وجود استقلالي وإنما وجوده قائم بجوهره، فإذا كانت له حركة فتكون موجودة في جوهره. وعليه، فإيجاد الشيء بنحو التجدد فيما كان وجوده في نفسه لنفسه معقول، فيمكن توجيه استناد الجوهر المتجدّد إلى الثابت به. وأما الشيء الذي يكون وجوده في نفسه لغيره فلا يتصوّر فيه ذلك.

وهناك جواب آخر: وهو أن الطبيعة فاعل طبيعي، والفاعل الطبيعي لا يعطي وجود العرض بل يعطي فقط حركة العرض، والمعطي للحركة لا بد أن يكون متحركا. بخلاف المقام، حيث أمكن تصحيح ارتباط الجوهر المتجدّد بالواجب الذي يعطي وجود الجوهر. وعليه، فإيجاد الجوهر ليس إيجادا لحركة الجوهر وإنما إنوجاد لحركة الجوهر، ولهذا لا تحتاج إلى علة، فيخرج عن قاعدة أن علة المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة. نعم، حيث إنّ الفاعل الطبيعي إيجاد لنفس الحركة، فيلزم إما أن تكون العلة الموجدة أيضا متحركة، وإما أن ينفك المعلول عن علته التامة. وكلاهما محال.

الإشكال الثالث

وهو ناشيء من عدم التسليم بأن المبدأ القريب للحركات العرضية هي الطبيعة والصورة النوعية. فالمستشكل هنا يسلّم بمفاد القاعدة وهو أن علة

المتغيّر لا بد أن تكون متغيّرة. ولكن لا يسلّم بأن علة التغيّر في الأعراض هي الطبيعة والصور النوعية. فهذه الأعراض المتغيّرة المتجددة مستندة إلى مبدأ متجدد ومتغيّر، ولكن هذا المبدأ ليس هو الطبائع والصور النوعية وليس هو الفاعل القريب.

وتوضيح ذلك: أنّ الحركة على أقسام ثلاثة: طبيعية، ونفسية، وقسرية. والحركة الطبيعية هي الحركة التي تكون على مقتضى طبع الفاعل لها، كحركة الحجر من الأعلى إلى الأسفل. وحركة النار من الأسفل إلى الأعلى. والحركة القسرية هي الحركة التي تكون على خلاف مقتضى طبع الفاعل لها، كحركة الحجر من الأسفل إلى الأعلى. والحركة النفسية هي الحركات التي تصدر من الفواعل الاختيارية، كحركة الإنسان الإرادية.

والمبدأ القريب للحركات الطبيعية هو القرب والبعد من مركز الأرض، فالأجسام تقتضي بطبيعتها أن تستقر في مركز الأرض، وكلما ابتعدت عن مركز الأرض يكون لها ميل إلى الاستقرار في مركز الأرض. فالقرب والبعد من هذه الغاية هو المبدأ للحركات الطبيعية. والمبدأ القريب للحركات القسرية هو الأوضاع المختلفة التي توجد بها هذه الحركة القسرية. فالحجر الذي يدفع به من الأسفل إلى الأعلى على خلاف مقتضى طبعه يتجدد له في كل حالة وضع معين. ومبدأ هذا التجدد للأوضاع المختلفة هو القوة التي في هذا الحجر والتي بها يرتفع من الأسفل إلى الأعلى. والمبدأ القريب للحركات النفسية هو تجدّد الإرادات من النفس الموجودة لذلك الموجود الذي له اختيار في فعله، فإن حركتها مسبوقة بتجدد إرادات من فاعل الحركة النفسية. فالإنسان الذي يقطع مسافة معينة تتجدد له في كل آن إرادة لقطع المسافة اللاحقة، ومن هنا فلو حصل تردد في وسط المسافة فإنه لا يتم المسافة الباقية.

والحاصل فإن علة المتغيّر وإن كانت متغيّرة، إلا أن المبدأ القريب لهذه

الأفعال والآثار ليس هو الطبيعة دائما، بل يمكن توجيه الحركة الطبيعية بنحو، والحركة القسرية بنحو آخر، وكذا الإرادية.

والجواب: أن هذا الإشكال غير تام؛ فإن الإرادات والأحوال ومراتب القرب والبعد هي أيضا أعراض وليست جواهر. وحيث إنّ ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، فإن هذه الأعراض لا بد أن تنتهي إلى الجوهر، فيرجع الكلام إلى الجوهر وهو الطبيعة.

البرهان الثاني للحركة الجوهرية

وهو يبتني على مقدمات:

الأولى: أنّ الوجود أصيل وما عداه اعتباري.

الثانية: أنّ العرض يحمل على الوجود الجوهري، فالحركات الكمية الموجودة في العرض تحمل على الجوهر. ومن صحة الحمل نستكشف أنه يوجد جهة اتحاد، وحيث إنّ الاتحاد ليس في المفهوم لوضوح أن المفهوم الجوهري مغاير للمفهوم العرضي. فيكون الاتحاد في الوجود الخارجي، وبالتالي يكون أحدهما عين الآخر مصداقا. فإذا ثبت أن العرض متّحد مصداقا مع وجود الجوهر فيثبت أنهما ليسا وجودين: بحيث يكون أحدهما وجوداً جوهرياً هو وجود العلة، والثاني وجود عرضي هو وجود المعلول، وإلا لو كانا كذلك لما صحّ الحمل بينهما. وإذا كانا موجودين بوجود واحد فلا معنى لذلك إلا بأن يكون لهذا الوجود الواحد مرتبتان: مرتبة هو فيها جوهر، ومرتبة هو فيها عرض. وهذا ما يعبّر عنه بأن العرض من شؤون الجوهر ومن مراتبه في كلمات صدر المتألهين الشيرازي. والفرق بين هذا البرهان والبرهان السابق هو أنه في البرهان السابق يوجد علّة ومعلول، والعلية والمعلولية تقتضي الإثنينية. وهنا لا يوجد علة ومعلول بل يوجد وجود وشأن لهذا الوجود.

والحاصل فإن العرض والجوهر موجودان بوجود واحد، والتغيّر في العرض يستلزم التغيّر في الجوهر؛ لأن العرض شأن من شؤون الجوهر. فإذا وقعت حركة في العرض فتقع أيضا فيما له ذلك الشأن وهو الجوهر، فتثبت الحركة في الجوهر.

ويتفرّع على إثبات حركة الجوهر أمور:

الحركة الجوهرية طولية وعرضية

الأمر الأول: يتفرع على القول بالحركة الجوهرية بطلان نظرية المشّائين في الكون والفساد، ومفادها أن الماء يصير بخارا، والتراب نباتا، والعناصر معدنا؛ وذلك ببطلان الصورة السابقة ووجود الصورة اللاحقة. ولكن بإثبات الحركة في الجوهر يثبت بطلان الكون والفساد؛ وذلك لما تقدم من أن القول بالكون والفساد يقتضي أن يتخلل بين الصورة السابقة والصورة اللاحقة زمان تبقى فيه المادة بدون صورة، ووجود المادة بدون صورة محال. والمادة متحصّلة بالصورة، فإذا بطلت الصورة بطلت المادة ووجدت مادة وصورة جديدة، وإذا كان انعدام شيء ووجود شيء آخر دفعيا، فلا معنى هنا للحركة؛ إذ أن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل فلا بد أن يبقى هناك شيء محفوظ حتى يخرج من القوة إلى الفعل.

والصحيح هو أن الحركة على قسمين: حركة جوهرية عرضية، وحركة جوهرية طولية. والحركة الجوهرية العرضية غير اشتدادية كأن يتحوّل شيء من صورة إلى أخرى بدون أن يكون أحدهما أكمل من الآخر. فهنا لا توجد صور متعددة، بل توجد صورة سيّالة تجري على المادة، ويفرض لها العقل مقاطع متعددة بحيث ينتزع من كل مقطع من مقاطعها المفروضة صورة من ماهية معينة لاختلاف الآثار، فإن تعدّد الصور يثبت من خلال اختلاف الآثار، ولكن في الواقع الخارجي لا يوجد إلا صورة واحدة.

والحركة الجوهرية الطولية اشتدادية، وهي أن تكون المرتبة اللاحقة أكمل وجودا من المرتبة السابقة، والمرتبة السابقة أخسّ وجودا من المرتبة اللاحقة. والأخسّ والأشرف هنا ليس بلحاظ العقل العملي بل بلحاظ العقل النظري أي القرب والبعد من المبدأ الأول وعالم التجرّد. فالحركة الإشتدادية هي حركة طولية، كأن تكون المادة الأولى بالحركة الجوهرية عنصرا، ونباتا، وحيوانا، وإنسانا. فالنطفة في الرحم لها قابلية النمو، ومن خلال الحركة الجوهرية الإشتدادية تصير جنينا ثم إنسانا سويا. وهكذا سائر الموجودات تكون وجودا واحدا، غاية الأمر أنه ينتزع من مرتبة منها النباتية، ومن مرتبة أخرى الحيوانية، ومن مرتبة ثالثة الإنسانية. فهذا الوجود الواحد المتّصل السيّال يكون في كل مقطع من مقاطعه منشأ لانتزاع أثر معيّن، ومن خلال هذا الأثر ينتزع مفهوم معين، وهذه هي الحركة الجوهرية التي يقول بها صدر المتألهين[1].

وبهذا يتضح التسامح في قول المصنف «هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعية، ثم النباتية، ثم..»، فإن المادة الأولى لا تتحرّك، وإنما إمكانها الإستعدادي يتحرك، «ثم الطبيعية إلى النباتية» والطبيعية لا تتحرك إلى النباتية وإنما تتحرك إلى النمو «ثم النباتية إلى الحيوانية» فالنباتية لا تتحرك إلى الحيوانية وإنما إلى الحساس المتحرك بالإرادة، «ثم الإنسانية».

والبرهان الأول والثاني يثبتان الحركة في الصور النوعية لا في المادة الأولى، فإن المادة الأولى لا تقع فيها حركة. نعم الإمكان الإستعدادي الذي هو عرض ينتقل إلى الصورة الطبيعية، والصور الطبيعية هي الصور ما قبل

---

(١) وليس كما يتصوّر البعض من أن الحركة الجوهرية تعني أن الإنسان يأكل الحيوان كالغنم، والغنم يأكل النبات والنبات يتشكّل من المعادن والعناصر، فما يأكله الإنسان ليس هو الحيوان؛ لأن الحيوان هو الحساس المتحرّك بالإرادة، وما يأكله الإنسان ليس كذلك. وأيضا الحيوان لا يأكل النبات الذي فيه نمو، بل يأكل النبات الذي انقطع عن النمو. فالمراد من الحركة الجوهرية في الإنسان هو أن المادة الأولى تكون طبيعية ثم نباتية ثم حيوانية ثم إنسانية ولكن بوجود واحد سيال (ش).

الصورة النباتية: كالمعدنية، والعنصرية، والصور النوعية للجمادات. وما بعد الصور الطبيعية هناك الصور النوعية، وتسمى النفوس، كالنفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية.

فالإمكان الإستعدادي هو الذي يتحرك وليس المادة الأولى، وإلا لو كان المتحرك هو المادة الأولى لبطلت بذلك. والصور النوعية ـ بعد المادة الأولى ـ هي الصور الطبيعية سواء كانت عنصرية، أو معدنية، أو أية صورة أخرى، وهي بعد أن تدخل في تكوّن شيء ما كالنطفة توجد فيها نفس نباتية وحيوانية. والمراد من النبات هنا هو النمو الذي هو لا بشرط، وليس النبات الذي هو بشرط لا. ومن هنا فإن الإستكمال في النبات لا يمكن أن يؤدي إلى أن يكون الشيء حيوانا، والنطفة فيها نمو وبذلك تصير حيوانا حساسا ومتحركا بالإرادة. فالنبات بشرط لا هو المعبّر عنه بالمادة، والنمو لا بشرط هو المعبّر عنه بالجنس. وتظهر الثمرة بينهما من خلال بيان الفرق بين البشرط لا واللا بشرط: فإن الشيء إذا كان نباتا (بشرط لا) فهذا يعني أن طريق الاستكمال قد تحدّد، ولا يمكن أن تصير الشجرة حيوانا أو إنسانا. ولكن إذا كان الشيء هو النمو (لا بشرط) فيمكن أن يكون النمو حيوانا حينئذ. ولهذا تقدم أن في عبارة المصنف «ثم النباتية» شيء من التسامح. فالمراد من النبات هنا ليس البشرط لا الذي لا يمكن أن يكون حيوانا، بل المراد من النبات هنا هو النمو؛ فإن النامي يمكن أن يكون حساسا متحركا بالإرادة. ولهذا لا يدخل النبات في تعريف الإنسان؛ لأن النبات لا يقع في أجناس الإنسان، وإنما الذي يقع في أجناس الإنسان النامي، ويكون بعد ذلك حساسا متحرّكا بالإرادة.

ويتفرع عن هذا الأمر أيضا بطلان النظرية الداروينية القائلة بتحوّل الأنواع، فإن تحوّل الأنواع محال فلسفيا فيستحيل أن يتحوّل نوع إلى نوع آخر، ومن هنا وقع الخلط بين نظرية تحوّل الأنواع الداروينية ونظرية الحركة

الجوهرية. وقد تقدم أن اللا بشرط هو معنى مبهم: فإذا وقع في طريق الاستكمال البقري فيكون الحيوان بقرا، وإذا وقع في طريق الاستكمال الإنساني فيكون الحيوان إنسانا. وعليه، فإنْ تحوّل موجود ما إلى إنسان لا يكون بانتقاله من نوع إلى نوع آخر. فلا يمكن أن يصير بقرا وبعد ذلك يكون إنسانا، بل لا بد أن يرجع من الصورة الطبيعية ثم النباتية (أي النمو) ثم الحيوانية (الحساسية المتحركة بالإرادة المبهم) ثم الإنسانية.

ويتفرع عن هذا الأمر نظرية تجسّم الأعمال في يوم القيامة؛ فإن الحركة الجوهرية لا تقف عند حدود الإنسان، بل يكون الإنسان بالحركة الجوهرية ملكا أو سبعا ضاريا أو شيطانا.. وتتجسّم هذه الأعمال يوم القيامة. وهذه النظرية هي نظرية اتحاد العامل والعمل الذي يأتي به الإنسان. ولهذا ورد في القرآن الكريم: ﴿ووجدوا ما عملوا حاضرا﴾[1] فنفس ما عملوه يكون حاضرا يوم القيامة.

الحركات العرضية أولية وثانوية

الأمر الثاني: من الأمور التي تتفرّع على القول بالحركة الجوهرية أن الأعراض جميعا تكون متحرّكة وليس فقط الأعراض الأربعة المتقدمة ـ الأين والكيف، والكم، والوضع ـ. والبرهان على ذلك:

أولا: إذا كانت الأعراض من شؤون ومراتب وجود الجوهر، وكان الجوهر متحرّكا، فلا بد أن يكون الجوهر متحركا بجميع شؤونه ومراتبه بما فيها الأعراض نفسها.

ولازم وقوع الحركة في الكم والكيف والوضع والأين أنه يوجد في هذه المقولات حركتان: الحركة الأولى وهي الحركة الشاملة لجميع الأعراض

---

(١) سورة الكهف الآية ٤٩.

بسبب تبعية وجودها لوجود الجوهر، والحركة الثانية وهي الحركة المختصة بالأعراض الأربعة والتي تقع فيها.

ومن هنا عبّر المصنف عن القسم الأول بالحركات الأولى لأنها بتبع وجود الحركة في الجوهر. وعبّر عن القسم الثاني بالحركات الثانية. وفي حاشيته على الأسفار[1] عبّر عن القسم الأول بالحركات اللازمة للأعراض، وعن القسم الثاني بالحركات غير اللازمة للأعراض؛ لأنها قد توجد وقد لا توجد. فالفرق بين الحركة بالتبع والحركة بالعرض هو أن الحركة التبعية حركة حقيقية ولكنها تابعة لحركة غيرها، من قبيل القاطرة التي تتحرك بسبب حركة السيارة التي تدفع بها إلى الأمام. أما الحركة العرضية فهي التي تنسب الحركة إلى الشيء ولكنه بالمجاز؛ لأنه ليس متحرّك حقيقة، من قبيل الجالس في السفينة الذي تنسب إليه الحركة مجازاً.

الحدوث الجسماني

الأمر الثالث: وهي أنه بالحركة الجوهرية يثبت أن عالم المادة له وحدة حقيقية. والبرهان على ذلك يبتني على مقدمتين:

الأولى: تقدم في الأبحاث السابقة أن للمادة وحدة حقيقية، وهي وحدة شخصية بالعدد.

الثانية: اتّضح أيضا مما سبق أن الصور التي تعرض المادة واحدة حقيقة ولكنها سيّالة، والعقل ينتزع من كل مقطع من مقاطعها ماهية خاصة. من قبيل الزمان الذي له وجود واحد متصل حقيقة ولكن يمكن انتزاع الليل والنهار من مقاطعه. وكذلك الصور التي تعرض المادة؛ فإنها في الحقيقة صورة واحدة

(١) الجزء الثالث.

ولكنها سيّالة. والعقل ينتزع من مقطع منها سماء ومن آخر أرض.. وإن كانت المقاطع بحسب الواقع متصلة اتّصالاً واحدا حقيقيا.

والمراد بالواحد في عالم المادة الواحد بالعموم، ولكن بمعنى السعة الوجودية. والشاهد على ذلك عبارة المصنف «سيّالة،.. قافلة..» فهذه القافلة الواحدة متحرّكة بالحركة الجوهرية إلى أن تصل إلى دار التجرّد الذي هو دار القرار، وفي القرآن الكريم: **﴿وإن الآخرة هي دار القرار﴾**[1] فلا يوجد هناك أية حركة. وبحسب تعبير الحكماء فإن الموجودات إما قارّة وإما غير قارّة. فإذا كان دار القرار دار الفعلية المحضة حسب تعبير المصنف فلا معنى حينئذ للحركة هناك. وهذه الوحدة يشير إليها القرآن الكريم: **﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾**[2] فالضمير (هذا) يعود على المفرد لا الجمع وإلا لو كانت كثيرة حقيقة لكان ينبغي أن يكون الضمير (هذه) بدل (هذا). فالآية تشير إلى أولئك الذين تفكّروا في خلق السماوات ووصلوا إلى حقائقها.

ويمكن أن يتفرع على الحركة الجوهرية أمرا رابعا وهو أنه إذا كان كل عالم المادة متحرّكا فلا يوجد فيه سكون مطلق، نعم يوجد فيه سكون نسبي، فإذا نسب موجود إلى موجود آخر فيكون بالنسبة إليه ساكنا. وأما السكون المطلق فلا معنى له في عالم المادة.

(١) سورة غافر ٣٩.
(٢) سورة آل عمران الآية ١٩١.

الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة

في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

قالوا: إنّ موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصّلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتّحدة بالاتصال والسيلان، فوحدة المادة وشخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدّلة، وصورة ما وإن كانت مبهمة، لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة الحافظ لها ولوحدتها وشخصيتها بصورة ما، فصورة ما شريكة العلّة للمادة، والمادة المتحصّلة بها هي موضوع الحركة.

وهذا، كما أنّ القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا: إنّ فاعل المادة هو صورة ما، محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها ويفعل المادة بواسطتها، فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة، حافظة لتحصّلها ووحدتها.

والتحقيق أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهميا غير فكّي كافٍ في ذلك، وإن كانت لأجل أنّها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجد لنفسه، حتى يوجد له وينعته، كما أنّ الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع

كذلك، توجد له وتنمته، فموضوع الحركات العرضية أمر جوهري غيرها، وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتا تقوم به الحركة وتوجد له، والحركة الجوهرية لمّا كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاته موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة في نفسها.

وإسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال والسيلان لمكان اتّحادها معها، وإلاّ فهي في نفسها عارية عن كل فعلية.



شرح المطالب

ضرورة الموضوع للحركة

من أركان الحركة ثبات موضوعها، وإلا إذا كان الموضوع متحرّكا فيلزم وجود حركة بلا موضوع، وهو كوجود صفة بلا موصوف، محال.

وموضوع الحركة الجوهرية هو المادة المتحصلة بها، فهل توجد ضرورة لاعتبار الموضوع ركنا من أركان الحركة أم لا؟

استدل على أن الحركة تحتاج إلى موضوع بأنه ـ على ما تقدم في الفصل السادس ـ إذا لم يكن للحركة موضوع للزم أن يكون ما بالقوة غير ما يخرج إلى ما بالفعل. فالحاجة إلى موضوع ثابت إنما هو لأجل الحفاظ على وحدة الحركة واتصالها، وذلك باعتبار أن الحركة وجود غير قار لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، ولهذا تحتاج إلى ما يحفظ الوحدة والاتصال.

إلا أن المصنف يرى أن وحدة الحركة واتصالها محفوظ بذاتها من غير احتياج إلى موضوع ثابت؛ وذلك لأن الانقسام في أجزاء الحركة انقسام بالقوة وبحسب فرض العقل، والموجود في الخارج موجود متصل، فإذا كان كذلك فيكون واحدا بالذات. وعليه، فإذا كانت وحدة الحركة واتصالها بالعرض فتحتاج إلى موضوع ثابت يحفظ وحدتها واتصالها. أما إذا كان وحدتها واتصالها بالذات فلا تحتاج إلى موضوع يحفظ وحدتها واتّصالها.

نعم، إذا كان الدليل على احتياج الحركة إلى موضوع هو أن الحركة معنى ناعتي ووصفي، فالحركة تحتاج إلى موضوع احتياج كل صفة إلى موصوفها.

إلا أن الحركة ليست معنى ناعتي أو نعتي، بل هي خارجة عن المقولات. وهي ليست ماهية، وإنما معقول فلسفي. فالمعقول الماهوي هو الذي ينتزع من حدّ الشيء، والمعقول الفلسفي هو الذي ينتزع من نحو وجود الشيء. والفلسفة كلها مبتنية على المعقولات الفلسفية، وإذا لم يتشخّص المعقول الفلسفي فلا توجد فلسفة أصلا.

المعقولات الفلسفية والماهوية

ذكرت وجوه للتفريق بين المعقول الفلسفي والماهوي، منها:

ـ أن المعقول الماهوي إذا انتزع من موجود فلا ينتزع من موجود آخر؛ لأن المعقول الماهوي ينتزع من حدّ، فإذا كانت الحدود مختلفة فينتزع منها ماهيات مختلفة لا واحدة. وإذا انتزعت ماهية من حدّ فلا تنتزع من حدّ آخر، ولهذا فإن الشيء إذا كان له ماهية البياض فتثبت له ماهية البياض بغضّ النظر عن أي اعتبار آخر، فلا يكون البياض بياضا بالنسبة إلى شيء وسوادا بالنسبة إلى شيء آخر. وهذا معنى ان المعقول الماهوي معقول نفسي لا قياسي.

وهذا بخلاف الأمر في المعقولات الفلسفية؛ فإنها معقولات نسبية من قبيل العلة والمعلول فالعلة علة بالإضافة إلى معلولها، وهي معلول بالإضافة إلى علتها. فينطبق على الشيء الواحد عنوانان فلسفيان.

ـ الفارق الآخر هو أن المعقولات الفلسفية تصدق على أكثر من مقولة واحدة، ولكن المعقول الماهوي لا يصدق إلا على مقولة واحدة. بل المعقولات الفلسفية تصدق على ما له ماهية وما ليس له ماهية، بخلاف المعقولات الماهوية فإنها مختصة بالماهيات.

وعليه، فالوجود معقول فلسفي، ولو كان معقولا ماهويا لما صدق على الواجب سبحانه وتعالى؛ لأن الواجب لا ماهية له. وحيث إنّ الحركة تصدق

على أربعة مقولات فلا يعقل أن تكون معقولا ماهويا؛ وإلا لو كانت معقولا ماهويا لما صدقت إلا على ماهية واحدة، بل ان الحركة تصدق على العرض والجوهر ولا يعقل أن تنتزع ماهية واحدة من وجود عرضي وآخر جوهري. فالماهيات ـ المقولات ـ متباينة بتمام الذات ولا توجد بينها جهة اشتراك، بينما الحركة صادقة على أعراض مختلفة، بل صادقة على العرض والجوهر. وإذا كانت الحركة معقولا فلسفيا فلا تكون عرضا يحتاج إلى موضوع.

نعم تحتاج الحركة إلى منشأ انتزاع، وهو إما وجود عرضي وإما وجود جوهري: فإن كان منشأ الانتزاع وجودا عرضيا فيحتاج إلى موضوع. فمنشأ الاحتياج إلى الموضوع ليس هو حركة الشيء، بل لأن الوجود المنتزع وجود عرضي.

وإذا كان منشأ الانتزاع وجوداً جوهرياً فلا تحتاج الحركة إلى موضوع؛ فإن الحركة والمتحرّك هنا شيء واحد.

ونسبة الموضوعية إلى المادة الأولى هي نسبة بالعرض لا بالذات؛ لأن المادة الأولى متحدة مع الصورة الجوهرية، فيسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر. وذلك من قبيل نسبة الوجود إلى الماهية الذي هو بالعرض. فإن «وجود الإنسان موجود» لا أن «الإنسان موجود»، وإلا لو كان الإنسان موجوداً في الخارج لكانت الأصالة مع الماهية.

وإنما ينسب الوجود إلى الماهية باعتبار أن هناك نحوا من الاتحاد بين الماهية والوجود، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر. فنسبة الحركة إلى المادة الأولى نسبة بالعرض والمجاز الفلسفي كما في الجالس في السفينة. ونسبة الحركة إلى الصورة المحصّلة للمادة الأولى نسبة بالذات وبالحقيقة. ولهذا لا تقع الحركة في المادة الأولى ولا في الصورة الجسمية، بل تقع الحركة في الصور العنصرية وما فوقها من الصور.

الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة

في الزمان

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات لا تجامع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود، لِما أنّ فعلية وجود القطعة المفروضة ثانياً متوقّفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى، ثم نجد القطعة الأولى المتوقّفة عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، لا تجامع إحداهما الأخرى، وهكذا كلّما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك، من دون أن تقف القسمة على حدّ.

ولا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي على الحركة، تتقدّر به وتقبل الانقسام، وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنّه امتداد متعيّن، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعيّنه الذي هو الجسم التعليمي.

فهذا الامتداد ـ الذي به تعيّن امتداد الحركة ـ كمّ متّصل عارض للحركة، نظير الجسم التعليمي ـ الذي به تعيّن امتداد الجسم الطبيعي ـ للجسم الطبيعي، إلاّ أنّ هذا الكمّ العارض للحركة غير قارّ ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا، بخلاف كميّة الجسم التعليمي فإنّها قارّة مجتمعة الأجزاء.

وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها وكلّ جزء منه من حيث

إنّه متوقّف عليه الآخر متقدّم بالنسبة إليه، ومن حيث إنه متوقّف، متأخر بالنسبة إلى ما توقّف عليه، والطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن».

وقد تبين بما تقدّم:

أولاً: أنّ لكلّ حركة زمانا خاصا بها، هو مقدار تلك الحركة، وقد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليومية، لكونه معروفا عندهم مشهودا لهم كافة، وقد قسّموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية.

وثانياً: أنّ التقدّم والتأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنّ كون وجود الزمان سيّالاً غير قارّ، يقتضي أن ينقسم لو انقسم إلى جزء يتوقّف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقّف عليه هو المتقدّم والمتوقف هو المتأخر.

وثالثاً: أنّ الآن وهو طرف الزمان والحدّ الفاصل بين الجزئين لو انقسم، هو أمر عدمي، لكون الانقسام وهميا غير فكّي.

ورابعاً: أنّ تتالي الآنات ـ وهو اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما ـ محال، وهو ظاهر، ومثله الكلام في تتالي الآنيات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول والافتراق.

وخامساً: أنّ الزمان لا أول له ولا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبدئه أو منتهاه، لأنّ قبول القسمة ذاتي له.

شرح المطالب

الكلام في إثبات الركن الأخير من أركان وجود الحركة، وهو الزمان.

برهان اثبات الزمان

وبرهان اثبات الزمان يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ الحوادث الواقعة في عالم المادة تكون بنحو لا يتحقق الجزء اللاحق فيها إلا إذا تصرّم الجزء السابق عليه الذي كان بالفعل. فالحوادث الواقعة في عالم المادة واحدة متصلة، ولكنها قابلة للانقسام إلى أجزاء وهمية يفترضها العقل؛ وذلك من قبيل الكرة المتدحرجة من الأعلى إلى أسفل، ومن الواضح أن كل جزء من الأجزاء المفروضة لحركة الكرة المتصلة الواحدة لا يوجد إلا بعد انصرام الجزء السابق، وهذه القسمة لا تنتهي إلى حدّ.

ولا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي على الحركة بحيث تتقدر به وتقبل الإنقسام، وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة؛ لأنه امتداد متعين، وما للحركة في نفسها امتداد مبهم. وهذه المقدمة واضحة وجدانية لا تحتاج إلى دليل.

المقدمة الثانية: هي أن كل انقسام لا يتحقق إلا إذا كان هناك كم؛ فإن الإنقسام هو أولا وبالذات للكم، وثانيا وبالعرض للأشياء المتكممة.

فإذا وجد انقسام ما في شيء فمعنى ذلك أنه يوجد فيه كم، وما لم يتحقق الكم فلا يتحقق الانقسام، والكم الذي تقبل الحركة بسببه الانقسام هو

الزمان، وبه يثبت المطلوب، وهو أن هناك شيء وراء الحركة يسمى زمان. وعليه، فالانقسام إنما يكون للحركة بتوسط الزمان الذي هو كم.

قد يقال: إذا كانت الحركة امتدادا فتكون قابلة للإنقسام بذاتها، ومعه لا داعي لفرض عروض الزمان ـ الذي هو كم ـ عليها حتى تنقسم ببركة عروض الزمان.

الجواب: أنّ الحركة وإن كانت امتدادا، ولكن هذا الامتداد هو امتداد مبهم غير متعين، وإلا لو كان الامتداد في الحركة متعينا فإذا صدق الامتداد على القطعة (ألف) فلا يصدق على القطعة (باء) وإذا صدق على القطعة (باء) فلا يصدق على القطعة (ألف)، وهكذا..

ومن هنا يتضح أن الامتداد الموجود في الحركة امتداد لا متعين، وهذا الامتداد العارض أي الزمان امتداد متعين، وهو الذي تختلف به كل قطعة من قطعات الحركة، وإلا فالامتداد المبهم موجود في جميع الحركات على حد سواء.

وهذا من قبيل ما تقدم في الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فإن الجسم الطبيعي هو الجسم التعليمي، والجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي، والفرق بينهما هو في أن أحدهما جوهر والآخر عرض. وأحدهما مبهم والآخر متعين.

وتختلف الأجسام عن بعضها في الجانب التعليمي لا الطبيعي، أي في أحجامها وليس في نفس امتدادها في الأبعاد الثلاثة، فكل جسم له امتداد في الأبعاد الثلاثة، ولكن الاختلاف بينها يقع في مقدار الامتداد في الأبعاد الثلاثة.

فإذن الامتداد قد يكون مبهما وقد يكون متعينا، والمبهم هو الحركة، والمتعين هو الزمان، والامتداد المتعين ـ الزمان ـ هو الذي يسبب اختلاف حركة عن أخرى، والفارق بين هذين السنخين من الامتداد هو الفارق بين الوجود القار والوجود الغير القار.

فالكم إما متصل قار كما في الجسم الطبيعي والتعليمي، وإما متصل غير قار وينحصر مثاله في الزمان.

والزمان يوازي الجسم التعليمي، والحركة توازي الجسم الطبيعي: وكما أن الجسم الطبيعي مبهم فكذلك الحركة امتداد مبهم، والأول هو امتداد تجتمع أجزاؤه في الوجود، والثاني امتداد لا تجتمع أجزاؤه في الوجود. وكما أن الجسم التعليمي عرض فإن الزمان أيضا عرض.

ومفهوم الحركة معقول فلسفي يؤخذ من نحو وجود الأشياء، والزمان أيضا معقول فلسفي إذ ليس للزمان ماهية، وكما أن الجسم التعليمي هو مقدار حجم الشيء، كذلك الزمان يكون مقدار حركة الشيء.

ومع أن الحركة امتداد والمفروض أن كل امتداد يقبل القسمة، إلا أنها مع ذلك تحتاج إلى أن يعرضها امتداد كمي ـ وهو الزمان ـ حتى تقبل القسمة لذاتها، فلا تكون الحركة بنفسها قابلة للانقسام وتعيّن الامتداد.

وهذا الامتداد ـ الزمان ـ ليس هو نفس حقيقة الحركة، بل هو عارض على الحركة، ولكن ليس بمعنى أن الزمان شيء والحركة شيء آخر، بل إن العرض شأن من شؤون الجوهر ومرتبة من مراتبه، فلا يكون عروض الزمان على الحركة من قبيل عروض البياض على الجسم الذي هو من المحمولات بالضميمة، بل يكون من قبيل الخارج المحمول المنتزع من حقيقة الشيء.

والبرهان عليه هو أن امتداد الحركة في نفسها مبهم، وامتداد الزمان العارض امتداد متعين، واختلاف الحركة إنما يكون في الامتداد المتعين الذي هو كم متصل عارض على الحركة، وذلك نظير عروض الجسم التعليمي على الجسم الطبيعي.

وتقدم في الأبحاث السابقة أن الجسم التعليمي هو الذي به تعين امتداد الجسم الطبيعي، والجسم الطبيعي كمّ متصل قار، والجسم التعليمي كم متصل

غير قار، والامتدادات الثلاثة داخلة في حقيقة الجسم، فالكم المتصل غير القار داخل في حقيقة وجود الجسم. ولهذا فإن الموجودات المادية لها أبعاد أربعة، وهي الطول والعرض والعمق والزمان، والثلاثة الأولى منها قارة والبعد الرابع سيال متصل غير قار. والزمان منتزع من نحو وجود الشيء الخارجي؛ لأنه معقول فلسفي لا ماهوي.

إلا أن الكمّ العارض على الحركة غير قار، ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا، بخلاف كمية الجسم التعليمي؛ فإن تلك الكمية قارة مجتمعة الأجزاء، ومن هنا ينقسم الكمّ إلى كمّ متصل قار وكمّ متصل غير قار، والثاني هو الزمان.

وليس المراد من الزمان هنا الزمان الاجتماعي وإنما الزمان الفلسفي الذي هو مقدار الحركة الجوهرية في الأشياء، فإن حركة الجسم المادي تتقدّر بكم معين هو الزمان، والزمان هو مقدار الحركة الجوهرية في الأجسام المادية، وبذلك يتضح أن الحركة والزمان هما شيء واحد باستثناء أن أحدهما مبهم والآخر متعين.

فالزمان العارض على الحركة هو مقدار الحركة الجوهرية بناء على إثبات الحركة الجوهرية. وكل جزء من الزمان من حيث انه متوقف عليه يكون متقدما بالنسبة إلى الجزء الآخر، ومن حيث انه متوقف بالكسر متأخر بالنسبة إلى ما توقف عليه. والطرف منه (أي من الزمان) الحاصل بالقسمة يسمى الآن.

ولكن هذه القسمة قسمة فرضية بوهم العقل، وإلا فالزمان واحد متصل خارجي ومنشأ انتزاعه ـ وهو الوجود ـ أيضا واحد متصل ذو سيلان وتدريج، كذلك الزمان يكون واحدا متصلا، وإذا فرض انقسامه فإنّ طرف الزمان يسمى الآن، وذلك وكما أن النقطة الفلسفية لا امتداد لها، كذلك الآن الفلسفي ـ وليس الآن العرفي الذي له زمان ـ أيضا لا امتداد له.

وقد تبين بما تقدم:

أولا: أن لكل حركة ـ جوهرية أو عرضية ـ زمانا خاصا بها، هو مقدار تلك الحركة، وهذا هو الزمان الفلسفي. وحيث إنّ لكل جسم متحرك بالحركة الجوهرية زمانه الخاص به وأزمنة الأجسام متفاوتة بالنسبة إلى بعضها البعض، وحيث إنّ الحاجة لتنظيم الاجتماع تدعو إلى جعل بعض الأزمنة الخاصة معيارا تقاس إليه الأزمنة الأخرى، فقد جعلوا من حركة بعض الأجسام معيارا خارجيا تقاس إليه سائر حركات الأجسام الأخرى، من قبيل الشمس التي لها حركة جوهرية، وزمان خاص بها، وكذلك القمر له حركة جوهرية وزمان خاص بها. وبذلك جعلوا السنين والأشهر والأيام والدقائق.. ونحوها من أقسام الزمان الاجتماعي، فالزمان الاجتماعي أمر اعتباري لا حقيقة له، وهو مجعول من قبل العقلاء لتنظيم حياتهم وأوقاتهم. وهذا الزمان العام الذي له دخل في الحوادث الزمانية والذي تقاس إليه سائر الحركات هو زمان الحركة الجوهرية عند المثبتين للحركة الجوهرية، لا أنه زمان الحركة الوضعية، والحركة الكمية، والحركة الأينية ونحوها من حركات الأعراض عند المنكرين للحركة الجوهرية.

ثانيا: أنّ التقدم والتأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان، لما تقدم من أن كل جزء لا يمكن أن يتحقق إلا بعد انعدام الجزء السابق، بمعنى أن كون وجود الزمان (سيالا) غير قار يقتضي أن ينقسم لو انقسم ـ انقساما فرضيا عقليا ـ إلى أجزاء سابقة ولاحقة، أي إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقف عليه هو المتقدم والمتوقف هو المتأخر. نعم، بحسب الحقيقة لا يوجد أجزاء سابقة ولاحقة، بل يوجد فقط موجود واحد متصل، فالحركة تنتزع من فرض العقل جزءاً سابقاً وجزءاً لاحقاً.

ثالثا: أن الآن ـ وهو طرف الزمان، والحد الفاصل بين الجزئين لو

انقسم ـ هو أمر عدمي كالنقطة التي هي منتهى الخط، لكون الانقسام وهميا غير فكي، فالآن في الحقيقة متصل، لا أنه منفك بعضه عن بعض.

رابعا: أن تتالي الآنات مستحيل؛ لأن الآن هو انتهاء الامتداد، ولا يعقل أن تجتمع آنات بدون أن يتحقق امتداد بينها، أي بدون أن يتحقق زمان بينها. فلا يمكن تتالي الآنات بمعنى اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان.

وكما أن تتالي الآنات محال (والآن هو طرف الزمان) كذلك تتالي الآنيات (والآني هو الذي يقع في طرف الزمان)، فالآن والآني هما من قبيل الزمان والزماني: والزمان هو نفس الامتداد المتعين، والآن هو انتهاء هذا الامتداد. والزماني هو الذي يقع في الزمان الممتد، والآني هو الذي يقع في انتهاء هذا الامتداد، كالوصول والافتراق. وكما أن تتالي الآنات محال كذلك تتالي الآنيات المنطبقة على طرف الزمان يكون محالا أيضا، كالوصول والافتراق.

خامسا: أن الزمان لا أول له ولا آخر، أبدي أزلي سرمدي، فمبدأ الزمان لا يكون جزءا منه ـ بمعنى أنه جزء من الزمان لا ينقسم؛ لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ ـ كما أن منتهى الزمان لا يكون جزءا منه؛ لأنه إذا كان المبتدأ أو المنتهى جزءا من الزمان بأن يكون فيه امتداد فلا بد أن يقبل الإنقسام؛ لأن قبول القسمة ذاتي له، وإذا قبل الإنقسام فلا يكون مبدأ أو منتهى في الزمان.

وتقدم نفس الكلام في الحركة، فكما أن المبدأ أو المنتهى في الحركة لا يكونان من نفس جنس الحركة، كذلك المبدأ والمنتهى في الزمان لا يكونان من جنس الزمان بل هما خارجان عن جنس الزمان؛ وإلا لو كانا من جنس الزمان للزم أن ينقسما، فإذا انقسما فلا معنى لأن يكونا مبدأ ومنتهى له.

الفصل الرابع عشر من المرحلة العاشرة

في السرعة والبطء

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإن تساوتا مسافة فأقلّهما زمانا أسرعهما، فالسرعة قطعُ مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء خلافه.

قالوا: إنّ البطء ليس بتخلّل السكون، بأن تكون الحركة كلّما كان تخلّل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلما كان أقل كانت أسرع، وذلك لاتّصال الحركة بامتزاج القوة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها.

وقالوا: إنّ السرعة والبطء متقابلان تقابل التضاد، وذلك لأنّهما وجوديان، فليس تقابلهما تقابل التناقض، أو العدم والملكة، وليسا بالمتضائفين، وإلاّ كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك، فلم يبق إلاّ أن يكونا متضادين، وهو المطلوب.

وفيه: أنّ من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليست بمتحقّقة بين السرعة والبطء، إذ ما من سريع إلاّ ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

والحقّ: أنّ السرعة والبطء وصفان إضافيان، فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى بطءٌ بعينها بالنسبة إلى ثالثة، وكذلك الأمر في البطء والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثم، تشتد وتضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطء الإضافيان.

شرح المطالب

تعرض المصنف في هذا الفصل إلى بعض تقسيمات الزمان كالسرعة والبطء في الحركة، وذكر أنه إذا فرض وجود حركتين واعتبرت النسبة بينهما[١] فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعا للمسافة المكانية أسرعهما زمانا (فإن من يقطع مسافة ١٠ كلم في خمس دقائق يكون أسرع ممن يقطع مسافة ٥ كلم في نفس الوقت)، وإن تساوتا في المسافة فأقلهما زمانا أسرعهما، ومن الواضح أن السرعة عبارة عن قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء خلافه.

الفرق بين السرعة والبطء

وقيل في الفرق بين الحركة السريعة والحركة البطيئة أنه كلما كانت السكونات المتخللة في الحركة أكثر كانت الحركة بطيئة، وكلما كانت السكونات أقل كانت الحركة سريعة، ولكن هذا مبني على النظرية القائلة أن الحركة مجموعة من السكونات، وليس على المبنى القائل بأن الحركة وجود واحد متصل سيال، فلا يتخلله أي سكون حتى يكون أكثر سكونا أو أقل سكونا. وعليه، فإذا كانت الحركة وجوداً واحداً متصلاً سيّالاً، وكانت القوة والفعل ممتزجتين في الحركة، فلا سبيل إلى تخلل السكون في الحركة.

---

(١) هاتان الحركتان لا بد أن يقاسا إلى الزمان العام حتى يمكن أن يقاس أحدهما إلى الآخر، من قبيل ما ذكر في التقدم والتأخر من انه لكي يتحقق تقدم وتأخر فلا بد من مبدأ يقاس إليه المتقدم والمتأخر، وإلا إذا لم يكن هناك مبدأ يقاس إليه المتقدم والمتأخر لا يعقل أن يوجد متقدم ومتأخر، كذلك هنا لا يمكن أن نفرض سرعة وبطء إلا إذا فرضنا أن هناك مبدأ تقاس إليه هاتان الحركتان (ش).

تقابل السرعة والبطء

وقيل في العلاقة بين السرعة والبطء أنها علاقة التقابل، وأن التقابل بينهما لا يكون من قبيل تقابل العدم والملكة، ولا من قبيل تقابل النقيضين؛ لأن السرعة والبطء أمران وجوديان، فالسرعة حركة وكذلك البطء حركة، وإذا كانا أمرين وجوديين فلا يكون التقابل بينهما من قبيل التقابل بين العدم والملكة، أو التقابل بين النقيضين. كما أنه لا يكون التقابل بينهما من قبيل تقابل المتضايفين؛ لأنه ليس كلما تحقق أحدهما لا بد أن يتحقق الآخر، بل قد يتحقق أحدهما ولا يتحقق الآخر، بأن تتحقق السرعة بدون بطء، ويتحقق البطء بدون سرعة. وعليه، فإذا لم يكونا متضايفين فينحصر الأمر حينئذ في التضاد، وهو المطلوب.

ولكن هذا مبني على ما تقدم ـ في بحث الوحدة والكثرة ـ من أن انحصار التقابل في الأقسام الأربعة انحصار عقلي، وإلا إن كان الحصر استقرائيا فلا تتم الدلالة على المطلوب.

إشكال المصنف

يقول المصنف: ولكن مع ذلك فإن التقابل بين السرعة والبطء ليس من تقابل المتضادين؛ فإن تحقق التضاد بين شيئين مشروط بأن يكون بينهما غاية الخلاف، ولا يوجد غاية الخلاف بين السرعة والبطء؛ إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه، وكذلك الأمر في الوحدة والكثرة؛ لأنه كلما فرض طرف من الكثرة يمكن أن يفرض أكثر منه بإضافة عدد إضافي، ومعه لا يقع تضاد بين السرعة والبطء.

بل يمكن القول أنه لا يوجد بين السرعة والبطء تقابل ذاتي أصلا؛ فإن السرعة والبطء وقتان إضافيان بالنسبة إلى الوجود، وما هو سريع بالنسبة إلى

شيء يكون بطيئا بالنسبة إلى ما هو أسرع منه، وما هو بطيء بالنسبة إلى شيء يكون سريعا بالنسبة إلى ما هو أبطأ منه، فهما وقتان إضافيان نسبيان يرجع ما به الاختلاف فيهما إلى ما به الاتفاق، ولا يعقل أن يوجد تقابل بين شيئين يرجع ما به الاتفاق فيهما إلى ما به الاختلاف. فالسرعة والبطء متفقان في الحركة، ومختلفان في شدة وضعف الحركة، وبينهما تشكيك خاصي، كما هو الحال في الوجود، فلا يوجد بينهما تقابل غيري، وغيرية ذاتية.

وخاصة الحركة هي الجريان والسيلان، والسرعة على معنيين: سرعة تساوق الحركة، وسرعة تختص ببعض الحركات في مقابل البطء، فالسرعة تساوق الحركة: فكل حركة فهي سريعة وكل سرعة فهي حركة، وهذه الحركات التي تساوق السرعة يوجد بينها مراتب في الشدة والضعف، وإذا نسب بعضها إلى بعض فيكون بعضها أسرع وبعضها الآخر أبطأ. فالسرعة هنا بمعنى الجريان، والسرعة بمعنى الجريان والسيلان هي خاصة لمطلق الحركة، أعم من أن تكون سريعة أو بطيئة. نعم، إذا قيست بعض الحركات إلى بعضها الآخر، عند ذلك يوجد سرعة وبطء نسبيين، لا السرعة المطلقة التي تساوق الحركة.

تنبيه

يوجد في عبارة المصنف ما يشعر بالتهافت، حيث استدل على أن السرعة والبطء ليسا متضائفين بأنهما لو كانا كذلك لكان كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليسا كذلك. ووجه التهافت هو أن هذا الكلام لا ينسجم مع عبارته في آخر جملة من الفصل والتي مفادها أن السرعة والبطء وصفان إضافيان، فلا يمكن أن تتصف الحركة بالسرعة أو بالبطء إذا لم يكن بينها وبين غيرها من الحركات مقايسة. ولهذا فإن البرهان لإبطال كونهما من المتضائفين بأنه كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر لا يسلم من اشكال، وإنما

الأصح في وجه البطلان هو ما ذكره في حاشيته على الأسفار[١] من أنه لا يوجد بين السرعة والبطء تقابل؛ لأن ما به الامتياز فيهما يرجع إلى ما به الاتفاق.

فقد أفاد في الأسفار أن السريع مساوق للحركة من قبيل أن الوحدة مساوقة للوجود، ولكن هذا لا يتنافى أن يكون الوجود واحداً أو كثيراً لأن هذه السرعة المساوقة للحركة غير تلك السرعة التي يقابلها البطء، السرعة المساوقة للحركة بمعنى الجريان والسيلان التي هي خاصة الحركة أعم من أن تكون الحركة سريعة أو تكون الحركة بطيئة، أعم من أن يكون الوجود واحدا أو كثيرا، فهو واحد حقيقة لأن الوحدة تساوق الوجود، ومن هنا يظهر أن السريع مساوق للحركة مع انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة، كما أن الوحدة مساوقة للوجود مع انقسام الوجود إلى الواحد والكثير. ويتبين أيضا أن السرعة والبطء لا تقابل بينهما حقيقة كما أن الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة؛ لأن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاتفاق.

(١) الجزء الثالث صفحة ١٩٨ـ١٩٩.

الفصل الخامس عشر من المرحلة العاشرة

في السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها، والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، والثاني لازمه، وهو معنى عدمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم، فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة. ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسمانيّ، إلاّ ما كان آنيّ الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الأشكال الهندسية، ونحو ذلك.

شرح المطالب

البحث في هذا الفصل عن السكون، وللسكون بحسب الاصطلاح عدة معان تعرض المصنف لمعنيين منها في هذا الفصل، ولكن أحد هذين المعنيين هو بحسب الدقة من لوازم المعنى الآخر.

تعريف السكون

والمعنى الأول للسكون هو عدم الحركة في الشيء الذي من شأنه أن يتحرك، فالجسم وإن كان ساكنا بالفعل، إلا أنه من شأنه أن يتحرك. والسكون في الجسم لا ينافي قابلية الجسم للحركة، لا أقل قابلية الحركة المكانية.

ومن الواضح أن هذا المعنى عدمي وليس وجودي، فهو من قبيل عدم البصر فيمن من شأنه أن يبصر. ثم لا فرق بين أن يكون عدم الحركة مسبوقا بالحركة، أو يكون ملحوقا بها، فسواء كان عدم الحركة قبل الحركة أو كان بعد الحركة فهو أمر عدمي.

المعنى الثاني للسكون هو ثبات الجسم على حاله التي هو عليها، بأن تكون نسبته إلى المكان في الآن الأول هي نسبته إلى المكان في الآن الثاني وهكذا. بخلاف حركة الجسم حيث تكون نسبته إلى المكان في الآن الأول مختلفة عن نسبته إلى المكان في الآن الثاني. وثبات الجسم على ما هو عليه أمر وجودي.

فتحصّل أن السكون يطلق على أحد معنيين: المعنى الأول هو عدم الحركة في الجسم الذي من شأنه أن يتحرك، وهو أمر عدمي. والمعنى الثاني

هو ثبات الجسم في مكانه، وهو أمر وجودي. والمعنى الوجودي يلازم المعنى العدمي؛ إذ عدم الحركة تعني ثبات الجسم.

وهذا من قبيل ما تقدم في بحث الإمكان من أنه أمر عدمي (سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم)، ولكن العقل ينتزع من هذين السلبين (وهما أمر عدمي) أمرا ثبوتيا لازما هو الإمكان بمعنى استواء النسبة، فيعود الإمكان معنى ثبوتيا، فالملزوم معنى سلبي عدمي واللازم أمر ثبوتي. فلا مانع من أن يكون اللازم ثبوتيا والملزوم عدميا.

والذي يقابل الحركة هو المعنى الثاني، أي عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، وليس المعنى الأول، وهو ثبات الجسم. فهذا العدم ليس هو السلب المطلق بل هو السلب الخاص، أي عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك. فيكون التقابل بين السكون والحركة من قبيل التقابل بين العدم والملكة.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يطلق على الله سبحانه وتعالى أو على المجردات التامة أنها ساكنة؛ إذ السكون هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، وتلك الموجودات ليس من شأنها أن تتحرك، وإذا لم توجد فيها قابلية الحركة فلا يطلق عليها أنها ساكنة، وإنما يطلق عليها أنها ثابتة، فلا يقال: الله ساكن، بل يقال: الله ثابت[1].

السكون في عالم الطبيعة

ولكن، هل يوجد سكون في عالم الطبيعة أم لا يوجد فيها سكون؟

من الأمور المتفرعة على الحركة الجوهرية أنه لا يمكن أن يوجد سكون

---

(١) نعم، يمكن أن يكون السكون قابلا للإطلاق على الله سبحانه وتعالى بناء على اصطلاح آخر للسكون، ففي بعض كلمات أرسطو وصدر المتألهين يطلق على الله سبحانه وتعالى انه ساكن وعلى ما عداه انه متحرك، ولكن المراد بالسكون والحركة هناك غير المراد منهما هنا، وبهذا الاصطلاح الجديد لا يختص السكون والحركة بالماديات، بل يشمل المجردات أيضا، فكل ما عداه يكون متحركا إلا هو سبحانه وتعالى فيكون ساكنا (ش).

في عالم الطبيعة؛ لأنه إذا كان الجوهر متحركا فجميع الأعراض بتبع الجوهر تكون متحركة، وعليه، فالسكون إنما يتصور في الحركات الثانوية فقط، أما الحركات الأولى للأعراض فلا يعقل فيها أي سكون.

والجواب: هو ما تقدم من أن الحركة لا يمكن مقاربتها بالحواس الظاهرة أو التجربة، بل الحركة ثابتة بالبرهان الفلسفي، نعم في الحركات الثانية قد تكون الأعراض الثلاثة أو الأربعة متحركة وقد تكون ساكنة.

وعليه، فالحركة المكانية التي هي من الحركات الثانية تتصف بالسكون والحركة، وأما الحركات الأولى التي هي بتبع الجوهر فلا تتصف بالسكون مطلقا. وهذا معنى قول المصنّف أن السكون يكون أمرا نسبيا، فإن حركات الجوهر وأعراضه ـ التي هي الحركات ـ الأولى تكون دائما متغيرة ومتحركة، ولا يوجد فيها أي سكون، وأما الحركات الثانية لبعض الأعراض فانها قد تكون ساكنة وقد تكون متحركة.

ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني مرتبط بعالم المادة، وذلك بأن توجد فيه حركة جوهرية، ويتبع ذلك توجد حركات في جميع أعراضها، إلا ما كان آني الوجود[1]، كالوصول إلى حد المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الأشكال الهندسية، فالشكل الهندسي كالمربع إذا لم تتم فيه الخطوط الأربعة فلا يتشكل المربع، وعند آن الوصول إلى النقطة الأخيرة يتشكل المربع، فهو آني لا زماني.

---

(١) وهذا الاستثناء يعد استثناء منقطع لا استثناء متصل، إذ الزمان مقدار الحركة، وما لا زمان له لا حركة له (ش).

الفصل السادس عشر من المرحلة العاشرة

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلّق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.

وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

وانقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكمّ والحركة في الوضع.

وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفية والحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية والحركة القسرية والحركة الإرادية، ويلحق بها بوجه الحركة بالعَرَض، فإنّ الفاعل إما أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا، والأول هو الفاعل النفساني، والحركة نفسانية كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان، والثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلّي ونفسه، وإما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة، والأول هو الفاعل

الطبيعي والحركة طبيعية، والثاني هو الفاعل القاسر والحركة قسرية كالحجر المرمى إلى فوق.

قالوا: إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرّك، عن تسخير نفساني، أو اقتضاء طبيعي، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة، والمبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك، وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيات.



شرح المطالب

الحركات بالعرض والحركات القسرية

تنقسم الحركة إلى ستة أقسام بحسب أركان الحركة الستة التي تتعلق بها ذاتها، وهي: المبدأ والمنتهى، والموضوع، والمتحرك، والفاعل للحركة، والمسافة، والزمن.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكان إلى مكان آخر، والحركة من لون إلى لون آخر، وحركة النبات من قدر إلى قدر.

وانقسامها بانقسام الموضوع ـ المتصف بالحركة ـ كحركة النبات والحيوان والإنسان.

وانقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف والكمّ والوضع[١].

وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفية والحركة الشتوية ونحو ذلك.

والمهم من هذه الأقسام هو انقسام الحركة بانقسام الفاعل، فقد قسّموا الفاعل ـ في محله ـ إلى فاعل بالذات وفاعل بالعرض.

والفاعل بالذات هو الفاعل الذي ينسب إليه الفعل نسبة إلى ما هو له.

---

(١) هذا بناء على إرجاع الحركة الأينية إلى الوصفية، وإلا فتكون من أقسام المقولة. والفرق بين انقسام المقولة وانقسام المبدأ والمنتهى هو بين المكان وبين الأين، فالأين هو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، والمكان غير الأين. واللون هو أحد أنواع مقولة الكيف والبحث هنا في المقولة وليس في أقسام المقولة.

كحركة الإنسان الماشي من بيته إلى المدرسة، فهو فاعل بالذات لا بالعرض؛ ونسبة الحركة إليه نسبة إلى ما هو له باعتبار أنه هو مبدأ الحركة.

والفاعل بالعرض هو الفاعل الذي ينسب إليه الفعل نسبة إلى غير ما هو له، كنسبة الحركة إلى الشخص الجالس في السفينة، فهو فاعل للحركة بالعرض، فتنسب إليه الحركة بالعرض لا بالذات.

وعليه، فالحركة تنقسم بانقسام الفاعل إلى حركة يكون الفاعل فيها بالذات، وحركة يكون الفاعل فيها بالعرض.

وعليه، فالحركة تنقسم بانقسام الفاعل إلى الحركة الطبيعية الموجودة في الفاعل الذي لا علم له بفعله، وفعله موافق لطبعه[1]. والحركة القسرية الصادرة من فاعل لا علم له بفعله، ولكن فعله مخالف لمقتضى طبعه، من قبيل رمي الحجر إلى أعلى. والحركة الإرادية النفسانية باعتبار أن الحركة الإرادية لا تصدر إلا من موجود له نفس، سواء كانت حيوانية أو إنسانية.

ويلحق بها[2] - أي بانقسام الفاعل - بوجه[3] الحركة بالعرض؛ فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، بحيث يكون لشعوره وإرادته دخل في صدور الفعل، وإما لا، والأول هو الحركة النفسانية، والثاني هو الحركة الطبيعية والقسرية.

---

(١) الفاعل قد يكون هو الطبيعة من قبيل حركة الحجر من الأعلى إلى الأسفل، وهي تسمى حركة طبيعية باعتبار أنها على مقتضى طبع الفاعل، بمعنى أنه لو خلي الحجر وطبعه، ولم يمنعه مانع، فإنه يستقر في مركز الأرض، إما بسبب الجاذبية، وإما بسبب مبدأ الميل، وإما لأي سبب آخر (ش).

(٢) أي يلحق بالحركة بالعرض، في مقابل الحركة بالذات، وظاهر الضمير انه يرجع إلى الحركة الإرادية، مع انه ليس كذلك، فإن الضمير يرجع إلى انقسام الحركة بانقسام الفاعل إلى فاعل بالذات كالحركة الطبيعية والقسرية والإرادية، وإلى فاعل بالعرض كحركة الجالس في السفينة (ش).

(٣) قوله بوجه أي باعتبار أن حكم أحد المتحدين يسري إلى الآخر، وإلا فإن الجالس في السفينة ليس متحركا حقيقة، وإنما هو متحرك بالمجاز والعرض، والبحث هنا ليس مرتبطا بالفاعل بالعرض، وإنما هو مرتبط بالفاعل بالذات، ومن هنا لا يشير المصنف إلى انقسامات الفاعل بالعرض.

والأول هو الفاعل النفساني كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان. والثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه (أي عن طبعه) ومن ذاته وطبيعته لو خلي وطبعه، وإما أن تكون منبعثة عن نفسه لقهر فاعل آخر إياه، وإلا لو خلي بحسب مقتضى طبعه لم يكن يفعل هذا الفعل لقهر فاعل آخر إياه على الحركة.

والأول ـ وهو أن يكون فعله مطابقا لطبعه ـ هو الفاعل الطبيعي، والحركة هنا هي حركة طبيعية. والثاني هو الفاعل القاسر، والفعل هنا ينسب إلى من دفع بالحجر إلى الأعلى، وليس إلى الطبيعة المقسورة على الفعل. نعم ينسب إليها الفعل نسبة غير حقيقية؛ وإلا فإن الفاعل الحقيقي هو الذي أوجد القدرة في حركة الحجر على خلاف مقتضى طبيعته.

وعليه، فالفاعل الثاني هو القاسر الذي يقسر الطبيعة المقسورة على أن تتحرك على خلاف طبيعتها.

والحركات الثلاث (النفسانية والطبيعية والقسرية) لها مبدأ بعيد ومبدأ قريب.

والمبدأ البعيد في الحركة النفسانية هو النفس، والمبدأ القريب لها هو البدن. والمقصود بالطبيعة هنا ليس هو الصورة النوعية وإنما البدن.

والفاعل القريب في الحركة القسرية هو الجسم، والطاقة التي هي سبب لحركة الجسم على خلاف مقتضى طبيعته والتي تحدث في الجسم من الخارج هي المبدأ البعيد.

ونتيجة الكلام هي أن المبدأ القريب للحركة الإرادية والطبيعية والقسرية هو الفاعل الطبيعي.

وطبيعة المتحرك تتحرك إما عن تسخير نفساني كما في الفاعل النفساني والحركة النفسانية، وإما عن اقتضاء طبيعي كما في الحركة الطبيعية والفاعل

الطبيعي، وإما عن قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة باتجاه يخالف طبع المقسور.

وسواء كانت الحركة طبيعية أو إرادية أو قسرية فإن الطبيعة هي الفاعل القريب ولكن بنحو النسبية وليس مطلقا، أي أن الحركة الإرادية إذا نسبت إلى البدن والنفس، فإن الفاعل القريب لها هو البدن، ولكنه ليس هو الفاعل المباشر، بل إن الفاعل المباشر عرض قائم بالبدن، وهو ما يسمى في النظريات القديمة بمبدأ الميل.

فالطبيعة علة الميل، والميل هو الفاعل المباشر للحركة سواء كانت الحركة إرادية أو كانت طبيعية أو كانت قسرية، ومبدأ الميل ليس أمرا جوهريا كما في التجريد، بل هو أمر عرضي قائم بالطبيعة. فتحصّل انه يوجد فاعل بعيد هو النفس، وفاعل متوسط هو الطبيعة، وفاعل مباشر قريب هو مبدأ الميل. فالعلة المباشرة لكل الحركات هي مبدأ الميل المتحقق في الطبيعة، وتفصيل الكلام في الطبيعيات.

خاتمة

ليعلم أنّ القوة أو ما بالقوة كما تطلق على حيثية القبول، كذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة، وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك كذلك، تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق القوى النفسانية ويراد بها مبادي الآثار النفسانية، من بصر وسمع وتخيل وغير ذلك، وكذلك القوى الطبيعية لمبادي الآثار الطبيعية.

وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية، سُميت قدرة الحيوان، وهي علة فاعلة تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها إلى أمور خارجة، كحضور المادة القابلة، وصلاحية أدوات الفعل وغيرها، تصير باجتماعها علّة تامّة يجب معها الفعل.

ومن هنا يظهر:

أولاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنها «ما يصحّ معه الفعل والترك»، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامة، لا يجب الفعل به وحده، بل به وببقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة، وأما الفاعل التام الفاعلية، الذي هو وحده علة تامة كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

ولا يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا على الفعل غير قادر عليه؛ إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله، وهو أثره، فلا يضطره إلى الفعل، ولا أنّ هناك فاعلا آخر يؤثر فيه بجعله مضطرا إلى الفعل.

وثانياً: بطلان ما قال به قوم: «إنّ صحة الفعل متوقّفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع»، وهو مبني على القول بأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدّم إبطاله وإثبات أنّ علّة الحاجة إلى العلة هي الإمكان دون الحدوث، على أنّه منقوض بنفس الزمان.

وثالثاً: بطلان قول من قال: «إنّ القدرة إنما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله»، وفيه: «أنّهم يرون أنّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فَعَلَ، صَدَقَ عليه قبل الفعل أنّه يصح منه الفعل والترك، وهي القدرة.

شرح المطالب

المراد من القوة

تعرض المصنف في مطلع الخاتمة إلى بيان المراد من القوة، أو ما بالقوة؛ فإن مصطلح القوة أو ما بالقوة يراد به أحد معان أربعة:

المعنى الأول: أن يراد من القوة أو ما بالقوة المادة الأولى التي هي قوة الأشياء محضا، وفعليتها أنها هي قوة الأشياء، أي استعداد قبول الأشياء، ليست هي القبول وإنما هي فعلية القبول، وعلى أساس هذه الفعلية دخلت دار الوجود، ولو لم يكن لها هذا المقدار من الفعلية لما كانت موجودة؛ لأن الوجود يساوي الفعلية، وما لا فعلية له لا وجود له.

المعنى الثاني: أن يراد من القوة أو ما بالقوة الإمكان الإستعدادي الذي هو حيثية القبول وكيفٌ استعدادي، وعرضٌ قائمٌ بالمادة الأولى. ولهذا فإن الكيف الإستعدادي يبطل تحقق المستعد له في الخارج، بخلاف نفس المادة فإنها باقية على حالها لا تتغير ولا تتثنى بل هي واحدة بالوحدة الشخصية.

المعنى الثالث: القوة بهذا المعنى هي مبدأ الفعل في مقابل القوة بالمعنى الأول التي هي مبدأ القبول، ويطلق على القوة الإنسانية (أي مبادئ الأفعال الإنسانية)، وعلى القوى الطبيعية (أي مبادئ الأفعال الطبيعية)[1]، ونحو ذلك.

---

(١) هذان مثالان أحدهما للفاعل الطبيعي والآخر للفاعل الإرادي (ش).

وعليه، فإن القوة، أو ما بالقوة، كما يطلق على حيثية القبول (المعنى الأول)، كذلك يطلق على حيثية الفعل.

المعنى الرابع: القوة بهذا المعنى هي الفعل القائم بمبدأ الفعل، في مقابل القوة بالمعنى الثاني التي هي القبول القائم بمبدأ القبول. أي الآثار الصادرة من تلك المبادئ، و تسمى بالفعل الشديد. وعليه، فإن القوة، أو ما بالقوة، كما يطلق على القبول القائم بمبدأ القبول (المعنى الثاني)، كذلك يطلق على الفعل الذي يقوم بمبدأ الفعل.

فتلخص مما تقدم أن القوة أو ما بالقوة يطلق على معان أربعة: مبدأ القوة والاستعداد الذي هو المادة الأولى، ونفس القوة التي هي كيف استعدادي، ومبدأ الفعل الشديد، ونفس الفعل الشديد.

الفاعل التام والقدرة

وإذا قارن مبدأ الفعل العلم والإرادة[١] تحصل بذلك القدرة، فالقدرة مركبة من أركان ثلاثة هي المبدأ الفاعلي أو مبدأ الفعل، والعلم، والإرادة. والقوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشيئة سميت قدرة الحيوان، وهي قد تكون علة ناقصة لوجود الفعل، وقد تكون علة تامة له. وما لم تنضم الأجزاء الأخرى للعلة التامة إلى العلة الناقصة فلا يكون الفعل ضروريا في الخارج، وهذا بخلاف الواجب سبحانه وتعالى فإنه علة تامة لوجود الأفعال. فالقدرة فيه سبحانه وتعالى لا تتوقف على انضمام أجزاء وشروط لكي يتحقق الفعل في الخارج، بل يكفي أن تتحقق فاعليته وعلمه وإرادته في قدرته. وهذا بخلاف القدرة في الممكنات، فإنه حتى لو تحقق المبدأ الفاعلي والعلم والمشيئة فإن القدرة تتوقف على انضمام أجزاء أخرى.

---

(١) الإرادة والمشيئة بمعنى واحد، والاختلاف بالاعتبار (ش).

هذا ما ذكره مشهور الحكماء للفرق بين القدرة في الواجب والقدرة في الممكنات. ولكن المصنف ـ حيث إنّه لا يعتقد بأن الإرادة من صفات الذات ـ أنكر أن تكون القدرة في الممكنات موجودة بأركانها في الواجب سبحانه وتعالى. فالإرادة عنده ليست من صفات الذات، ولهذا لا معنى لأن تفسّر القدرة ـ التي هي صفة ذاتية ـ بالأركان الثلاثة. فقدرة الواجب تتوقف على المبدأ الفاعلي، والعلم، والإختيار، دون الإرادة.

وقدرة الحيوان[1] هي علة فاعلية، والعلة الفاعلية لا توجب الفعل إلا إذا تحققت العلل المادية والغائية والصورية، والفعل إنما يجب إذا وجدت كل أجزاء العلة التامة[2]؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد. وهذه هي الضرورة السابقة على الوجود. فما لم يكن العدم ممتنعا لا يمكن أن يكون الوجود متحققا. وعليه، فنسبة القدرة في الممكنات إلى الفعل هي نسبة الإمكان لا الوجوب؛ وما لم تنضم الأجزاء الأخرى إليها فلا يجب تحقق الفعل في الخارج. والنسبة فيه سبحانه وتعالى نسبة الوجوب، فلا يتوقف فعله على انضمام أجزاء أخرى.

والنتيجة هي أنه لا يصحّ تعريف القدرة مطلقا بما يصح معه الفعل والترك؛ لأن هذا التعريف ينسجم مع نسبة الإمكان، وحيث إنّ النسبة الإمكانية غير موجودة في الواجب سبحانه وتعالى لوجوبه من جميع الجهات، فمن الواضح أنه لا يصح تعريف القدرة فيه سبحانه وتعالى بذلك. وبذلك يكون تعريف القدرة مطلقا بأنه ما يصح معها الفعل والترك تعريفاً بالأخص. وهذا من موارد الخلاف الرئيسة بين المتكلمين والحكماء، فإن الحكماء جميعا

---

(١) الحيوان بمعنى الحي (ش).

(٢) العلة التامة ما يلزم من وجودها الوجود، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها الوجود إلا إذا انضمت الأجزاء الأخرى، عند ذلك يلزم من وجودها الوجود (ش).

ذهبوا إلى عدم صحة هذا التعريف للقدرة فيه سبحانه وتعالى بخلاف المتكلمين فإنهم ذهبوا إلى تعريف القدرة فيه بما يصح معه الفعل والترك.

وسبب ذهاب المتكلمين إلى هذا التعريف هو توهمهم أن الواجب إذا وجب أن يصدر عنه الفعل فلا يكون في فعله مختارا، بل يكون موجبا ومجبرا؛ فإن نسبة الوجوب تقتضي سلب الاختيار من الواجب سبحانه وتعالى.

ودفع الشبهة بنحو الإجمال هو بأن يقال: أن نفي النسبة الإمكانية لا يستلزم أن يكون الفاعل مجبرا؛ إذ نفي الإمكان لا يستلزم الوجوب، فليس كل وجوب معناه الجبر، بل إن بعض الوجوب ليس بجبر. وتوضيحه أن الوجوب يطلق على معنيين: الأول هو الإتيان بالفعل من دون اختيار، وهو الذي يصطلح عليه بـ«الوجوب عليه». والثاني هو ما اصطلح عليه الشيخ الرئيس بـ«الوجوب عنه» لا «الوجوب عليه». والوجوب عنه هو أن يكون الموجود سنخ موجود لا يمكن أن يصدر منه الفعل، ولكن ليس لأنه لا يستطيع على مقابله، بل لأنه لا يوجد فيه مقتضى مقابله. فالمعصوم لا يمكن أن يصدر منه معصية من الناحية العملية، وإن أمكن ذلك عقلا. والإمكان العقلي لا ينافي أن يكون أحد الطرفين دائمي الوقوع، والطرف الآخر ممتنع الوقوع، فهو دائمي وقوع الطاعة، ممتنع وقوع المعصية، ولا ينافي ذلك القدرة على المعصية. ومن هنا لا يقال أن المعصوم يجب عليه فعل الطاعة، بل يقال: يجب عنه فعل الطاعة.

ومن المعلوم بالقطع واليقين أن الله تعالى لا يدخل الأنبياء إلى النار، ولكن ليس بمعنى أنه يستحيل عليه أن يدخلهم إلى النار، بل بمعنى العلم يقينا بأنه لا يصدر منه هذا الفعل. وهو امتناع وقوعي، وليس امتناعا ذاتيا.

القدرة وتقدمها أو تقارنها مع الفعل

ينتزع الوجوب بعد وجود الفعل، وقبل وجود الفعل لا يوجد وجوب. فما كان متأخرا رتبة من وجود الفعل كيف يمكن أن يتقدم رتبة ويؤثر في الفاعل فيجعل الفعل واجبا؟

يرى المصنف أن هذا الوجوب متأخر رتبة عن الفعل، وما هو متأخر رتبة عن الفعل لا يمكن أن يتقدم على الفاعل فيوجب عليه الفعل. وعليه، فلا يوجد هناك فاعل آخر يستطيع أن يوجب الفعل على الواجب.

ومن هنا فإن النسبة هي نسبة الضرورة، وهي ضرورة الوجوب عنه لا ضرورة الوجوب عليه، فلا يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا.

فالفعل لكي يوجد، لا بد أن يكون مسبوقا بعدم زماني؛ إذ علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث الزماني، فلا يصدق على الفعل أنه مقدور عليه إلا إذا كان مسبوقا بعدم زماني.

فإذا كان هناك ممكن ليس مسبوقا بعدم زماني، فلا يمكن أن يكون مقدورا عليه؛ إذ الأمور ثلاثة: إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة. فإذا لم يكن مسبوقا بعدم زماني فهو ممتنع، مع أنه أعم؛ إذ الواجب أيضا ليس مسبوقا بعدم زماني.

والجواب أولا: أن الكلام في الفعل المسبوق بعدم زماني، وهو ممكن، فلا يكون واجبا. وهو إذا لم يكن ممكنا فلا محالة يكون ممتنعا.

والسبب في أن الفعل الذي لا يسبقه عدم زماني هو ممتنع هو أن الفعل يمكن أن يكون واجبا. فالفعل يحتاج إلى فاعل، ولهذا لا يكون واجبا، وحيث إنه ليس بممكن؛ لأن الممكن ما كان مسبوقا بعدم زماني فلا محالة يكون ممتنعا.

وهذا مبني على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث الزماني لا الحدوث الذاتي، وقد تقدم بطلان ذلك، وأن الاحتياج إلى العلة ليس لأجل الحدوث الزماني، وإنما لأجل الإمكان.

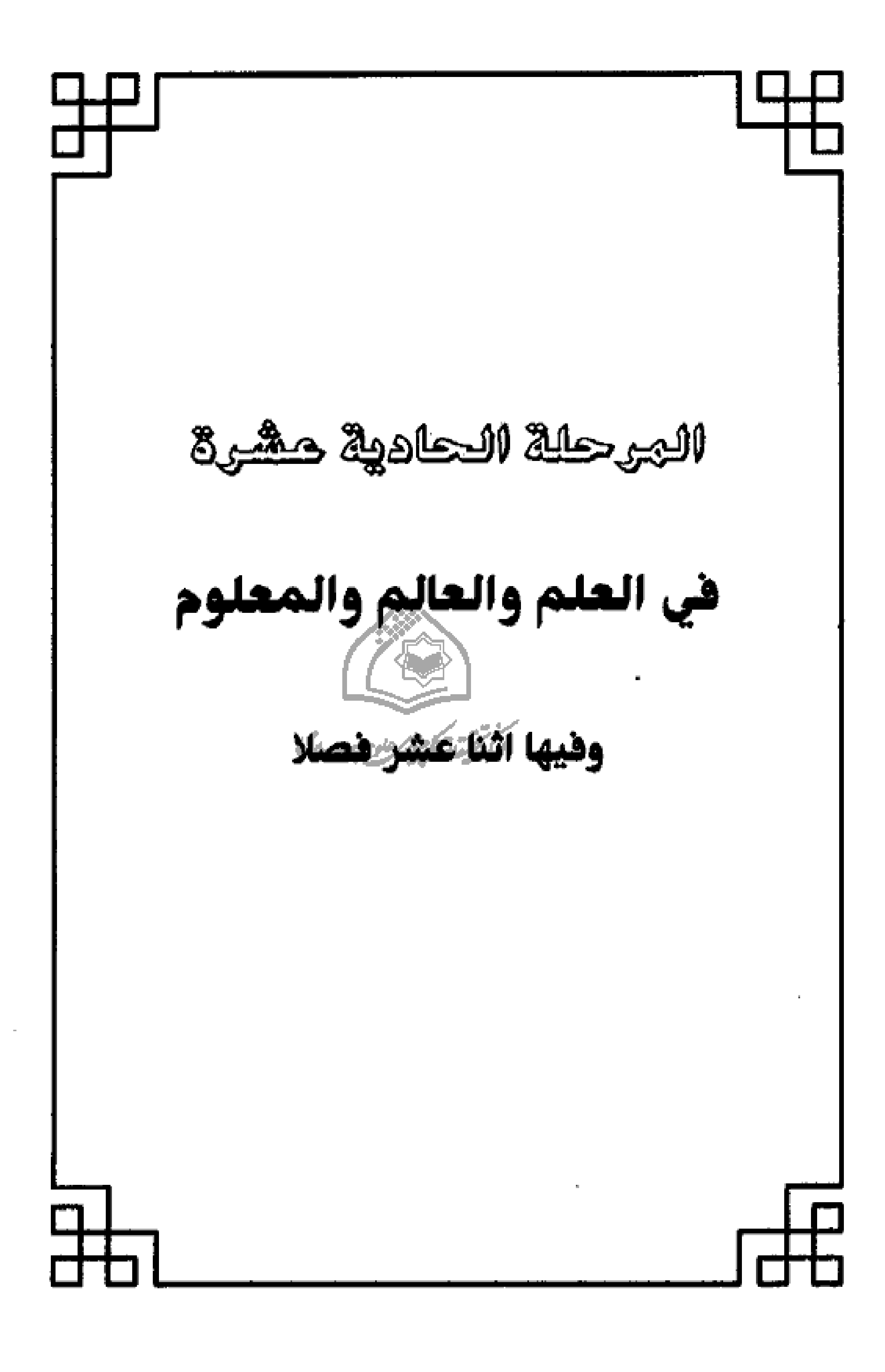
على أنه قد تقدم أن القول: (إذا كان الفعل لكي يكون ممكنا لا بد أن يكون مسبوقا بعدم زماني) منقوض بنفس الزمان، فهل الزمان حادث زمانا أو ليس بحادث زمانا؟

فإن كان حادثا زمانا يلزم التسلسل، أو فرض الزمان من حيث انتفى الزمان، وهو محالٌ. وإن كان لا يشترط أن يكون مسبوقا بعدم زماني مع أنه ممكن. فهذا معناه أنه لا يشترط لكي يكون الفعل مقدورا أن يكون مسبوقا بعدم زماني.

وثانيا: لما سيأتي في محله أن الواجب واحد لا شريك له. وإذا كان الواجب واحدا لا شريك له، وهذا ليس بممكن فلا محالة يدخل في زمرة الممتنع.

وثالثا: بطلان القول بأن القدرة إنما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله.

ويرد عليه أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل والترك، وهي القدرة.



المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

وفيها اثنا عشر فصلا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد تحصّل مما تقدّم أنّ الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل، والأول هو المادة والماديات، والثاني غيرهما وهو المجرد، وممّا يعرض المجرد عرضاً أولياً أن يكون علماً وعالماً ومعلوماً، لأنّ العلم ـ كما سيجيء بيانه ـ حضور وجود مجرد، لوجود مجرد فمن الحري أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى.

مقدمة البحث

تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل. وللموجود بالقوة مصداقان:

الأول: المادة الأولى التي هي قوة الأشياء، ولا فعلية لها غير أنها قوة الأشياء، ولأجل هذه الجهة الفعلية كانت داخلة في الوجود.

الثاني: هي كل موجودات عالم المادة غير المادة الأولى. فكل موجود في عالم المادة بالنسبة إلى الكمالات الموجودة هو بالفعل، وبالنسبة إلى الكمالات المفقودة هو بالقوة.

وهذا معنى أن الوجود بالقوة هو المادة أو الماديات. والفرق بينهما أنه في المادة لا توجد إلا فعلية قوة الأشياء، وفي الماديات يوجد مادة، وفعلية خاصة يمكن أن تكون لها فعليات وكمالات لاحقة. وأما الموجود بالفعل فهو ما لا يكون مادة ولا ماديا. فيتّضح مما تقدم أن من الموجودات ما هو متمحض في الفعلية، فلا توجد فيه أية قوة.

ومما يعرض الموجود المجرّد عروضا أوليا ذاتيا بلا احتياج إلى واسطة ولو في العروض أن يكون المجرّد علما وعالما ومعلوما. فهذه الأمور تعرض على أحد أقسام الموجودات عروضا أوليا.

فيكون البحث عن العلم والعالم والمعلوم من المباحث الأولية للفلسفة لأنها تعرض المجرد الذي هو أحد أقسام الموجود المطلق.

الفصل الأول من المرحلة الحادية عشر

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

حصول العلم لنا ضروري، وكذلك مفهومه عندنا، وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصّه، لنميز بها مصاديقه وخصوصياتها.

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهني أنّ لنا علما بالأمور الخارجة عنا في الجملة، بمعنى أنها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهياتها، لا بوجوداتها الخارجية التي تترتّب عليها الآثار، فهذا قسم من العلم، ويسمّى: علماً حصولياً.

ومن العلم علم الواحد منّا بذاته التي يشير إليها «بأنا»، فإنّه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال، سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأية حال أخرى.

وليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضورا مفهوميا وعلما حصولياً، لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فُرِضَ لا يأبى الصدق على كثيرين وإنما يتشخّص بالوجود الخارجي، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبّر عنه «بأنا» أمر شخصي لذاته لا يقبل الشركة، والتشخّص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية وترتّب الآثار، وهذا قسم آخر من العلم، ويسمّى: العلم الحضوري.

وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة، فإنّ حصول المعلوم للعالم إما بماهيته، أو بوجوده، والأول هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضوري.

ثمّ إنّ كون العلم حاصلا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأنّ العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره ليس إلا وجوده، ووجوده نفسه. ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتّحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً، فإنّ المعلوم الحضوري ان كان جوهراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع نفسه، وإن كان أمرا وجوده لموضوعه، والمفروض أن وجوده للعالم، فقد اتّحد العالم مع موضوعه، والعَرَض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك مع ما اتّحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم، سواء كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازم كونه موجودا للعالم اتّحاد العالم معه.

على أنّه سيجيء أنّ العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة.

فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعليّة محضة لا قوة فيه لشيء مطلقاً، فإنّا نشاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغيّر عمّا هو عليه، فهو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ من غواشي القوة، ونسمّي ذلك: حضوراً.

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمرا تاما في فعليته من غير تعلّق بالمادة والقوة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوة.

ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمرا فعليا تام الفعلية، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوة، وهو كون العالم مجرّداً عن المادة خالياً عن القوة.

فقد بان أنّ العلم حضور موجود مجرّد لموجود مجرّد، سواءٌ كان الحاصل عين ما حصل له كما في علم الشيء بنفسه، أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

وتبيّن أيضاً: أولاً: أنّ المعلوم الذي هو متعلّق العلم يجب أن يكون أمرا مجرّدا عن المادة، وسيجيء معنى تعلّق العلم بالأمور المادية.

وثانياً: أنّ العالم الذي يقوم به العلم يجب أن يكون مجرّدا عن المادة أيضاً.

شرح المطالب

يبحث في الفصل الأول حول أمور ثلاثة: تعريف العلم، ووجوده، وخصائص أقسامه.

تعريف العلم

ومفهوم العلم ضروري، وكذلك مصداقه ووجوده. فإنه من الواضح أن مصداق العلم وما يرتبط بهل البسيطة ضروري، وأن الإنسان يعلم بالشيء بعد أن لم يكن عالما به، فيحصل له العلم بالضرورة. وإنما الكلام في كون العلم من المفاهيم التصورية البديهية، كالوجود.

فمما يكشف عن أن مفهوم الوجود من المفاهيم التصورية البديهية، أنه لا يمكن تعريفه لأن أي تعريف له يتوقف على فهم الوجود في المرتبة السابقة. وهذا يعني أن الوجود لا معرّف له. ففي مقام التعريف لا بد أن يتساوى المحمول مع الموضوع، ويكون المحمول ثابتا للموضوع ومرتبطا به، ولهذا لا بد من وجود رابط بين الموضوع والمحمول. ولتعريف الوجود لا بد من فهم الوجود الرابط الذي يثبت المحمول للموضوع. وفي اللغة الفارسية يوجد مقابل للمعنى الرابط وهو كلمة (أست)، أما في اللغة العربية فلا يوجد مقابل للمعنى الحرفي. فإذا كان معنى الوجود متوقف على فهم معنى (أست)، فلا بد من معرفة معنى الوجود في الرتبة السابقة على التعريف. والنتيجة فإن تعريف الوجود متوقف على فهم معنى الوجود. ومعنى هذا أنه لا تعريف للوجود. وحيث إنّ معناه واضح ومفهوم، فيكون من المفاهيم التصورية البديهية.

ونفس البرهان السالف ينطبق على مفهوم العلم هنا، فالعلم من المفاهيم التصورية البديهية التي لا تقبل التعريف؛ إذ الغاية من تعريف العلم إن كانت هي حصول الفهم، فهذه الغاية متأخرة وجودا ومتقدمة تصورا، فلا بد أن يتحقق الفهم قبل الفهم! إذ العلم هو الفهم نفسه.

وإن كانت الغاية من تعريف العلم بيان جهة معينة من جهات العلم، ومعرفة خواصه، وتمييز مصاديقه وخصوصياتها. فذلك ممكن بالنسبة للأقسام لا أصل مفهوم العلم؛ وإلا فوجود العلم ضروري ومفهومه من المفاهيم التصورية.

العلم حصولي وحضوري

ينقسم العلم انقساما أوليا إلى العلم الحصولي والعلم الحضوري. وتقدم الكلام في العلم الحصولي عند البحث في الوجود الذهني، وأنه عبارة عن حصول العلم بماهية الأشياء الحاكية عن مصاديقها الخارجية، فهو من نوع المفاهيم الكلية التي تقبل الصدق على كثيرين. وبالنسبة للعلم الحضوري فهو حضور وجود الشيء المعلوم لدى العالم، وليس ماهيته. وذلك من قبيل علم الإنسان بذاته. فإن من الأبحاث التي سيأتي بيانها أن كل موجود مجرّد فهو عالم بذاته علما حضوريا، وذاته لا تغيب عن ذاته ووجوده.

وبرهان ذلك هو أن حضور الشيء عند نفسه غير قابل للصدق على كثيرين، فلا يصدق هذا الشيء إلا على نفسه. ولو كان من نوع المفاهيم فيقبل الصدق على كثيرين، وحيث إنّه في علم الشيء بذاته لا توجد قابلية الصدق على كثيرين فلا يكون صادقا إلا على نفسه. وإذا انتفت عنه خصوصية الصدق على كثيرين فهو متشخّص، والتشخّص لا يكون إلا بالوجود. ولهذا يكون العلم هنا بالوجود لا بالماهية، وهو العلم الحضوري. ومن هنا قسّم العلم إلى علم بالماهية وهو علم حصولي، وعلم بالوجود وهو علم

حضوري. فإذا فرض أن هناك موجود لا ماهية له فلا يتعلق به علم حصولي؛ فإن العلم الحصولي هو العلم بماهية الأشياء. وما لا ماهية له فلا علم حصولي به[١].

ويوجد اصطلاح آخر بالإضافة إلى اصطلاح العلم المتقدم وهو اصطلاح «المعلوم بالذات»، والمقصود به نفس الصورة الحاصلة في الذهن والحاكية عن الواقع الخارجي، ويكون الواقع الخارجي معلوما بالعرض لا بالذات. فالذهن يرتبط بالصورة الحاصلة له من الخارج أولا وبالذات، وبواسطة هذه الصورة يكون الخارج معلوما له ثانيا وبالعرض. ولهذا فإن ارتباط الإنسان بالخارج ارتباط ماهوي لا وجودي. فالماهيات تكون معلومة أولا وبالذات، ووجوداتها الخارجية تكون معلومة بواسطة تلك الماهيات. والعلم هو عين المعلوم بالذات بحسب المصداق، وكذا العكس. والاختلاف بينهما في المفهوم لاختلاف الاعتبار.

يدل على ذلك أن العلم هو حصول المعلوم بالذات للعالم، ومعنى حصول الشيء للعالم حضوره له، فالحصول هو الحضور[٢]. ومن الواضح أن حضور المعلوم للعالم يعني أن وجود المعلوم له، لا أنه شيء آخر. ووجود المعلوم هو نفس المعلوم، لا أن وجود المعلوم شيء والمعلوم شيء آخر،

---

(١) ولهذا ينسد باب العلم الحصولي بالله سبحانه وتعالى في علم الكلام وعلم الفلسفة، وينحصر أن العلم بالله في العلم الحضوري، فإن كل موجود له قسط ما من العلم الحضوري بخالقه، التفت إليه أم لم يلتفت. وهذا العلم الحضوري قد يقوى ويشتدّ بحيث يصبح علما حصوليا، وقد يكون ضعيفا إلى درجة الإنكار. ويحصل الإنكار في دائرة العلم الحصولي، أما العلم الحضوري فلا يقبل الإنكار. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام ما مفاده أن جسد الكافر والمنكر لا يسجد لله، ولكن ظلّه ساجد له سبحانه وتعالى. وكذلك قوله تعالى: (وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) إشارة إلى العلم الفطري الذي يولد عليه كل مولود (ش).

(٢) وسيأتي أنه ليس كل حصول حضور بل بعض الحصول حضور. فالحضور أخص من الحصول اصطلاحا (ش).

فهما موجودان في الخارج بوجود واحد. والنتيجة: فالعلم هو نفس المعلوم. وهذه النتيجة مترتبة على عدة مقدمات:

* أن العلم هو حصول المعلوم بالذات للعالم.
* أن حصول المعلوم هو حضوره.
* أن حضوره هو وجوده.
* أن وجوده نفسه.

وعليه، فالعلم عين المعلوم للعالم. وهذه هي المسألة المعروفة باتحاد العلم والعالم والمعلوم، أو باتحاد العقل والعاقل والمعقول.

وإذا ثبت اتحاد العالم مع العلم فقد ثبت اتحاد العالم مع المعلوم وكذلك العكس، إذ المفروض أن العلم هو المعلوم بالذات. فإثبات اتحاد العالم مع العلم معناه اتحاد العالم مع المعلوم بالذات، وإثبات اتحاد العالم مع المعلوم بالذات يعني إثبات اتحاد العالم مع العلم.

اتحاد العالم والعلم والمعلوم

ولتوضيح المقصود بالاتحاد هنا لا بد من بيان أمور ستة:

١. وجود الشيء الخارجي (المعلوم بالعرض).

٢. ماهية الشيء الخارجي (المعلوم بالعرض).

٣. وجود العالم.

٤. ماهية العالم.

٥. وجود الصورة (المعلوم بالذات).

٦. ماهية الصورة (المعلوم بالذات).

وليس المقصود بالاتحاد اتحاد ماهية العالم مع ماهية المعلوم بالذات (التي هي عين ماهية المعلوم بالعرض). فإذا تعلق العلم بالشجر، فلا يقصد بالاتحاد هنا أن ماهية العالم (أي الإنسان) تتّحد مع ماهية الشجر بحيث تكون ماهية الإنسان وماهية الشجر واحدة، فهذا محال. ويظهر من رد ابن سينا على نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم أنه تصوّر أن المقصود بها هو هذا المعنى. إلا أنه اشتباه منه؛ إذ ليس المراد بالاتحاد هنا اتحاد ماهية العالم مع ماهية المعلوم بالذات حتى يلزم ما ذكر. كما لا يراد من اتحاد العالم مع المعلوم اتحاد ماهية العالم مع وجود ماهية المعلوم بالعرض؛ إذ من الواضح أن وجود الشجر (المعلوم بالعرض) يغاير وجود الإنسان (العالم) الذي له وجود آخر، فلا يراد من الإتحاد الإتحاد بين وجود العالم وبين وجود المعلوم بالعرض. ولا بين وجود العالم وماهية المعلوم بالذات؛ فإن ماهية المعلوم بالذات هي ماهية المعلوم بالعرض.

وإنما يراد من اتحاد العالم مع المعلوم الاتحاد بين وجود العالم وبين وجود المعلوم بالذات، فالعالم يتحد مع وجود المعلوم بالذات لا مع ماهيته. ومحور الاتحاد هو وجود العالم ووجود المعلوم بالذات، لا ماهية المعلوم بالذات ولا ماهية المعلوم بالعرض ولا وجود المعلوم بالعرض[1].

والبرهان على هذه النظرية هو أن العلم تارة يكون حضوريا وأخرى يكون حصوليا. وفي العلم الحضوري تارة يكون هذا العلم علما بأمر جوهري أي أن وجوده لنفسه، وأخرى يكون علماً بأمر عرضي أي أن وجوده لغيره.

ومن أوضح مصاديق العلم الحضوري علم النفس بنفسها، والمعلوم هنا

---

(١) وهذا المدّعى هو أحد أركان نظرية تجسّم الأعمال التي يقول بها صدر المتألهين في بحث المعاد. وهذه النظرية تتوقف على القول بأصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العالم والعلم الذي هو المعلوم بالذات، وكذلك الاتحاد بين العامل والعمل.

وجود جوهري؛ لأنه علم بالنفس التي هي جوهر لا عرض، أي أن وجوده وجود لنفسه في نفسه، وحيث إنّ المعلوم حاضر للعالم فيكون له وجود آخر، وهو أن وجوده لغيره. وهذا الغير إن كان هو غير المعلوم بالذات، فيلزم أن يكون وجوده لنفسه ولغيره، وهو محال. فلا بد أن يكون هذا الغير هو نفس المعلوم، وبه يثبت أن العالم هو نفس المعلوم.

والاتحاد ـ كما في عبارة المصنف ـ يشعر بالإثنينية، من قبيل الاتحاد بين المادة والصورة، وفي هذا التعبير يوجد مسامحة واضحة؛ إذ النفس هي عين العلم بذاتها لا أنهما شيئان بينهما اتحاد. فهنا يوجد وحدة لا اتحاد، وهذه الوحدة إنما تتصور فقط في علم النفس بذاتها، أما في علم النفس بغيرها فيوجد اتحاد لا وحدة.

وقد أشكل على المصنف قوله «إن كان جوهرا قائما بنفسه، كان وجوده لنفسه» حيث تقدم منه أنه ليس كل وجود جوهري يكون وجوده لنفسه، بل ثمة وجود جوهري يكون وجوده لغيره، كما في الصور المنطبعة في المادة والمحتاجة إلى المادة، فإن وجودها في نفسها وللمادة. إلا أن هذا الإشكال لا أثر له هنا؛ لأن المعلوم هنا هو النفس التي وجودها في نفسها لنفسها لا للمادة. فالنفس مجرّدة وليست من قبيل الصور المنطبعة في المادة.

وإذا كان المعلوم الحضوري عرضاً لا جوهراً، فهنا يوجد اتحاد لا وحدة؛ لأن العرض هو علم النفس بغيرها لا بذاتها. وهذا الأمر العرضي يحتاج إلى موضوع؛ لأن الوجود العرضي لغيره، وهو مع ذلك للعالم. والموضوع للعرض والعالم إن كانا متغايرين فيلزم أن يقوم عرض واحد بمحلّين في آن واحد. وحيث إنّ ذلك محال فلا بد أن يكون هناك اتحاد بين العالم وبين موضوع العرض. وحيث إنّ العرض شأن من شؤون الجوهر، أي شأن من شؤون موضوعه ومتحد مع موضوعه، فإذن العرض متحد مع

موضوعه، والعالم متحد مع الموضوع، والمتحد مع أحد المتّحدين متّحد مع الآخر، فالعرض متحد مع العالم، ويكون شأنا من شؤون العالم ومرتبة من مراتبه.

وفي العلم الحصولي فإن «المعلوم الحصولي موجود للعالم»، فإن كل معلوم هو حاصل وحاضر وموجود للعالم، والعلم هو حضور وحصول ووجود المعلوم للعالم.

وهناك عبارة أخرى للمصنف هي قوله «سواء كان جوهرا موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغيره..» أي سواء كان المعلوم الحصولي جوهرا موجودا لنفسه أو كان أمرا موجودا لغيره. وهذه العبارة تحتمل وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ يكون مراد المصنف منها ما تقدم في بحث الوجود الذهني من أن ما هو جوهر بالحمل الشائع هو أيضا جوهر في الوجود الذهني، فما كان جوهرا في الخارج يكون في الذهن أيضا بماهيته الجوهرية. وما كان عرضا في الخارج يكون في الذهن أيضا بماهيته العرضية، وهذا ما عبّر عنه بالحمل الأولي. ومعنى العبارة حينئذ هو: سواء كان المعلوم الحصولي جوهرا بالحمل الأولي أو عرضا بالحمل الأولي فهو من حيث الكيف النفساني موجود للعالم، فيتحد العالم مع العلم والمعلوم بالذات اتحاد الجوهر مع العرض.

الثاني: هو الإشارة إلى الخلاف بين صدر المتألهين ومشهور الحكماء في باب العلم، حيث ذهب المشهور إلى أن العلم كيف نفساني. بينما ذهب صدر المتألهين إلى أن العلم لا يدخل تحت المقولات، بل العلم مفهوم فلسفي كالوجود الذي يكون في بعض مراتبه جوهرا وفي بعضها الآخر عرضا. وعليه، لا تكون مراتب العلم جميعها داخلة تحت مقولة الكيف النفساني، وإنما يكون العلم حقيقة واحدة مشككة لها مراتب مختلفة بعضها جوهرا وبعضها عرضا كما في الوجود. ومعنى العبارة حينئذ هو: سواء كان المعلوم

الحصولي جوهرا موجودا لنفسه كما على مبنى صدر المتألهين، أو أمرا موجودا لغيره كما على مبنى مشهور الحكماء قبل صدر المتألهين.

الثالث: أنّ مراد المصنف من العبارة هو أن البحث يقع في المعلوم بالذات، وليس في المعلوم بالعرض. فالمعلوم بالذات وجوده لغيره: سواء كان المعلوم بالعرض وجوده لنفسه أم لغيره. أي أن القائم عند العالم وجوده للعالم: سواء كان معلومه بالعرض قائما لنفسه وهو الجوهر أو كان المعلوم بالعرض قائما لغيره وهو العرض.

ولعل الوجه الأخير هو الأولى، فإذا كان وجوده لغيره فيكون من مراتب وجود الجوهر، فيكون هناك اتحاد بين العالم وبين المعلوم بالذات. وهذا الكلام كله بناء على القول بوجود قسمين من العلم هما الحصولي والحضوري، ولكن سيأتي[1] أن المصنف يذهب إلى أن مرجع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري.

خواص العلم

وبما تقدم يتضح أن من خواص العلم هو الحصول والحضور؛ لأنه لو لم يحضر عند العالم شيء فإنه لا يتحقق العلم ولا يطرد الجهل. وليس المراد من الحصول مطلق الحصول ليشمل ما كان من قبيل حصول أمر مادي لأمر مادي آخر، كما في حصول اللون الأبيض للجسم. بل المراد حصول خاص يصطلح عليه بالحضور فيقال أن العلم هو حضور المعلوم للعالم. والخصوصية هنا في الحضور هي عدم القابلية والاستعداد للتحوّل إلى شيء آخر، وإذا كانت لا مادية ولا مادة فالعلم فعلي من كل الجهات.

ويشهد على ذلك الوجدان وسيأتي في الفصل الثاني ذكر برهانين

---

(١) في الفصل العاشر.

آخرين. فمن الثابت بالوجدان أن الصورة الحاصلة إذا وجدت فهي غير قابلة لأن تستكمل، بل هي إما حقّة ومطابقة للواقع وإما باطلة ومخالفة للواقع. وعليه، فالمعلوم الحاضر عند العالم أمر مجرّد. وبهذا يثبت أن العالم ـ الذي حضر عنده المعلوم المجرّد ـ لا بد أن يكون مجرّدا؛ وذلك لأنه إن كان هناك اتحاد بين العالم والمعلوم، فإذا كان المعلوم مجرّدا فلا بد أن يكون العالم أيضا مجرّدا:

أما فيما يرتبط بعلم النفس بذاتها فهناك وحدة بين العالم والمعلوم، فإذا كان المعلوم مجرّدا فيكون العالم أيضا مجردا. وأما فيما يرتبط بعلم الشيء بالخارج عن نفسه فحيث إنّ هناك اتحاد، ويستحيل أن يكون الاتحاد بين أمر مجرّد وأمر مادي. فالاتحاد إما أن يكون بين أمرين ماديين أو بين أمرين مجرّدين. وأحد البراهين لإثبات تجرّد النفس هو إثبات تجرّد العلم؛ فإذا ثبت أن العلم مجرّد فالنفس العالمة لا بد أن تكون أيضا مجردة.

ويترتب على ما تقدم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات أن المعلوم أمر مجرّد عن المادة. كما يثبت أن العالم يجب أن يكون أمرا مجردا لأن الحاضر عنده أمر مجرّد.

الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشر

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي

والكلي: ما لا يمتنع فرض صدقِهِ على كثيرين كالعلم بماهية الإنسان، ويسمّى: عقلاً وتعقّلاً والجزئي ما يمتنع فرض صدقِهِ على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتّصال بمادته الحاضرة، ويسمّى: علماً إحساسياً، وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته، ويسمّى: علماً خيالياً، وعَدُّ هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتّصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الإحساسي، وتوقّف العلم الخيالي على العلم الإحساسي، وإلاّ فالصورة الذهنية كيفما فُرِضَتْ لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

والقسمان جميعا مجرّدان عن المادة، لِما تقدّم من فعلية الصورة العلمية في ذاتها وعدم قبولها للتغيّر.

وأيضا الصورة العليمة كيفما فُرِضَتْ لا تمتنع عن الصدق على كثبرين، وكل أمر مادي متشخّص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

وأيضاً لو كانت الصورة الحسية أو الخيالية مادية منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني، لكانت منقسمة بانقسام محلّها، ولكان في مكان وزمان، وليس كذلك، فالعلم لا يقبل القسمة ولا يشار إليه إشارة

وضعية مكانية، ولا أنه مقيّد بزمان لصحّة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغيّر فيها، ولو كانت مقيّدة بالزمان لتغيّرت بتقضّيه.

وما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.

وأما توسّط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة، وتوقّف الصورة الخيالية على ذلك، فإنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية، وتفصيل القول في علم النفس.

ومما تقدّم يظهر أنّ قولهم: إنّ التعقّل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخّصة له حتى لا يبقى إلا الماهية المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرّد عن المادة الجسمية والمشخّصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها، بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصيّة، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة، من دون حضور المادة.

قولٌ على سبيل التمثيل للتقريب، وإلاّ فالمحسوس صورة مجردة علميّة، واشتراط حضور المادة والاكتناف بالأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس للإحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهية الكليّة المعبّر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.

وتبيّن مما تقدّم أيضا أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلية: أحدها: عالم المادة والقوة، والثاني: عالم

التجرّد عن المادة دون آثارها، من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة والانفعال، ويسمّى: عالم المثال والبرزخ بين عالم العقل وعالم المادة. والثالث: عالم التجرّد عن المادة وآثارها، ويسمّى: عالم العقل.

وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافية، فتأتي أحياناً بصور حقّة صالحة وأحياناً بصور جزافية تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتّبة طولاً، فأعلاها مرتبةً، وأقواها وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدأ الأول تعالى، عالم العقول المجرّدة، لتمام فعليتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادة والقوة، ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادة دون آثارها، ويليه عالم المادة موطن كلّ نقص وشرّ، ولا يتعلّق بما فيه علم إلاّ من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل.

شرح المطالب

تقسيم العلم

الأنسب أن يؤخر هذا الفصل إلى ما بعد الفصل السابع الذي يذكر فيه انقسام العلم الحصولي إلى التصوّر والتصديق، فإن العلم الحصولي ـ لا الحضوري ـ ينقسم إلى تصوّر وتصديق، والمنقسم إلى الكلية والجزئية أيضا ليس مطلق العلم الحصولي، وإنما هو التصوّر خاصة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن بعض المفكرين الغربيين أنكروا وجود الكليات وحصروا الأمر بوجود الجزئيات.

والكلي: هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. فإن مفهوم واجب الوجود ليس له إلا مصداق واحد ومع ذلك فهو مفهوم كلي، ولهذا عدل المناطقة والفلاسفة في تعريف الكلي من قولهم «يقبل الصدق على كثيرين» إلى «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين».

والجزئي: هو الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وتقدم في باب التميّز والتشخّص أن خصوصية المفهوم بما هو مفهوم هي قبوله الصدق على كثيرين وعدم الإباء عن ذلك حتى ولو أضيف إليه ما لا عدّ له من القيود والشروط. نعم كلما أضيف إليه قيد تضيق دائرة المصاديق ولكن تبقى خصوصية المفهوم. ولا يخرج الشيء عن الصدق على كثيرين إلا إذا تشخّص بالوجود الخارجي، وما لم يتشخّص الشيء تبقى فيه قابلية الصدق على كثيرين.

وينقسم الجزئي إلى جزئي إضافي وجزئي حقيقي، والجزئي الإضافي هو المفهوم الموجود في الذهن، من قبيل مفهوم زيد الذي هو جزئي إضافي، والجزئي الحقيقي هو ما كان متشخصا في الخارج أو مرتبطا بنحو من أنحاء الارتباط بالوجود الخارجي؛ فإن مفهوم «الكتاب» مفهوم كلي. ولكن «هذا الكتاب» لا يكون كليا لأن فيه نحو ارتباط بالوجود الخارجي.

أنواع الإرتباط بالخارج

والارتباط بالخارج على نحوين:

١. ارتباط مباشر بالوجود الخارجي، كالصورة الحسية التي يباشر بها الإنسان الواقع الخارجي، فالناظر إلى كتاب ما، تنتقش في ذهنه صورة الكتاب ما دام مرتبطا به بالنظر، وهي صورة حسية جزئية لارتباطها بالمادة الخارجية للكتاب، وحيث إنّ المادة الخارجية وجود، فما دام هناك ارتباط بالوجود، فالمفهوم يكون جزئيا.

٢. ارتباط غير مباشر بالوجود الخارجي. وهي بعد أن ينتهي النظر وينقطع الارتباط المباشر بالخارج، فتبقى صورة الكتاب منتقشة في الخيال وتسمى صورة خيالية. وهي مرتبطة بالواقع الخارجي بتوسّط الصورة الحسيّة، وحيث إنّ الصورة الحسية جزئية لارتباطها بالواقع الخارجي فتكون الصورة الخيالية أيضا جزئية لارتباطها بالصورة الحسية المأخوذة من الخارج. ومن هنا توجد مفاهيم جزئية في مقابل المفاهيم الكلية.

تجرّد الصور العقلية عن المادة

والمفاهيم الجزئية هي الصورة المحسوسة والصورة الخيالية، أما المفاهيم الكلية فهي الصور العقلية الكلية. وقد اتفق الحكماء على أن الصور

العقلية الكلية مجردة عن المادة. ووقع النزاع بينهم في أن الصور الجزئية، المحسوسة والخيالية، هل هي مجردة عن المادة أم لا؟

فذهب المشّاءون إلى أن الصور الجزئية مادية. وذهبت مدرسة الحكمة المتعالية إلى أن الصّور مطلقا ـ أعمّ من أن تكون كلية أو جزئية، خيالية أو محسوسة ـ مجرّدة عن المادة[١]. وبرهن المصنّف على تجردها عن المادة بعدّة براهين:

البرهان الأول: وهو ما تقدم من أن الصورة العلمية لا توجد فيها قوة وقابلية أن تتحوّل وتتبدّل إلى شيء آخر بخلاف الموجودات المادية، فإن الموجودات المادية وإن كانت فعلية ولكن فعليتها ممزوجة مع قوة وقابلية أن تكون شيئا آخر. وأما الصورة العلمية فهي فعلية محضة لا تقوى على أن تكون شيئا آخر.

وما يجده المرء في نفسه من تقسيم الصورة الواحدة إلى نصفين، كتقسيم صورة المتر الواحد إلى نصفين، لا يدل على أن الصورة العلمية قابلة للإنقسام. بل يدل على أن المرء بإضافة الصورة السابقة أوجد في ذهنه صورة عن النصفين.

يدل على ذلك أنه لو كانت صورة النصفين هي نفس الصورة السابقة، لكان ينبغي أن تزول الصورة السابقة من الذهن بعد انقسامها إلى نصفين، والحال أنه لا تزول الصورة السابقة من الذهن بعد تصور النصفين. فإذن

---

(١) ولقائل أن يقول: سواء كانت الصورة الجزئية ـ الحسية والخيالية ـ مجرّدة عن المادة أو مادية فما هو الأثر المترتب على ذلك؟ والجواب: هناك لوازم كثيرة منها أنه إذا كانت الصور الجزئية مادية، فإن الحيوان لا توجد عنده صور مجردة، فهو مادي وبموته ينتهي كل شيء. وإذا كانت الصور الجزئية مجرّدة عن المادة، فحيث إنّ المجرّد لا يقبل الفناء فسيكون للحيوانات حشر وجزاء يوم القيامة. ومن هنا ينفتح باب آخر هو أن للحيوانات تكليف في عالم الدنيا، والسيد العلامة يرى في كتاب أصول الفلسفة أن لها مفاهيم اعتبارية كما للإنسان، ومن هنا ينفتح باب التكليف عنده (ش).

الصورة العلمية كيفما فرضت لا تقوى على أن تكون شيئا آخر. فهي فعلية محضة ولا توجد فيها أية قوة واستعداد. وهذا ما عبّر عنه سابقا بالبرهان الوجداني.

البرهان الثاني: وهو أن الصورة العلمية بغضّ النظر عن الارتباط بالواقع الخارجي تقبل الصدق على كثيرين. والوجود الخارجي المادي لا يقبل الصدق على كثيرين. فإذن الصورة العلمية ليست مادية، وإلا لو كانت مادية لكان ينبغي أن لا تقبل الصدق على كثيرين.

البرهان الثالث: وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أن كل أمر مادي يقبل الانقسام، وينطبع في المادة وينقسم بانقسامها، وله زمان ومكان.

المقدمة الثانية: وهي أن الصورة العلمية ـ أعم من أن تكون خيالية أو حسّية ـ لا تنقسم بانقسام المحل، وليس لها مكان ولا زمان.

والنتيجة فإن الصورة العلمية ليست مادية، وإلا لقبلت الانقسام بانقسام المحل ولكان لها زمان ومكان.

فالصورة العلمية لا تنقسم بانقسام المحل؛ لأن الصور الذهنية لا تنقسم بانقسام دماغ الإنسان، بخلاف القطعة من الحجر التي تنقسم صورته النوعية بانقسامه، وكذا اللون، فإن العرض ينقسم بانقسام محله، فيكون أمرا ماديا. والصورة العلمية ليس لها مكان وإلا لزم انطباع الصغير في الكبير، وهو محال. وليس لها زمان، وإلا ينبغي أن تتصرّم بتصرّم الزمان، مع أن الصورة العلمية تبقى في الذهن رغم مرور سنوات طويلة على حصولها فيه.

ويوجد هنا إشكال، وهو: كيف تكون الصورة الحسية أو الخيالية مجرّدة عن المادة مع أنها تحتاج في حصول الصورة إلى المادة! فالحواس ترتبط

بالمادة، وفي الحديث: «من فقد حسّا فقد فقد علما»، فلا يمكن أن تحصل الصورة العلمية بدون الارتباط بالمادة، فكيف تكون الصورة العلمية حينئذ مجرّدة عن المادة؟

والجواب: أن العلم أمر مجرّد عن المادة ولكن لا يكون مستغنيا عن العلل والشرائط المعدّة في حصوله، فهذا الأمر المجرّد لا يتحقق إلا من خلال شرائط معدّة لحصوله. فالأمور الزمانية والمكانية والشرائط المادية الأخرى هي شرائط تعدّ لحصول ذلك الأمر المجرّد.

وبعبارة أخرى فإن للعلم الحديث أن يثبت مدخلية الزمان والمكان ونحوهما من الشرائط في حصول العلم. ولكن هذه الشرائط ليست هي نفس عملية حصول العلم. وهذا هو المراد من قول الحكماء أن النفس مجرّدة ذاتا مادية فعلا. أي أنها في مقام الفعل تحتاج إلى المادة والشرائط المادية ولكنها في مقام ذاتها تكون مجرّدة عن المادة.

والشرائط التي تعدّ الحس لحصول الصور المحسوسة فيه هو الارتباط بالواقع الخارجي. والشرائط التي تعدّ الخيال لحصول الصورة الخيالية فيه هو الصور المحسوسة. والصورة المحسوسة والخيالية هما صورة واحدة لا أنهما صورتان، والفرق بينهما هو في الارتباط بالواقع الخارجي وعدم الارتباط به: فإذا كانت الصورة مع الارتبلط بالواقع الخارجي فهي المحسوسة، وإذا كانت مع الانقطاع عن الواقع الخارجي والمادي فهي الصورة الخيالية. فيتضح بذلك أن الصورة الحسية والخيالية المجردة ليست هي عين الواقع الخارجي الذي هو أمر مادّي. فلا يمكن أن تكون الصور الحسية والخيالية معلولة للواقع المادي؛ لأن المجرد أقوى وجودا من المادي، ولا يعقل أن يكون الأضعف علة للأقوى. ويبقى السؤال عن علة هذه الصور المفيضة لها، وهو بحث وقع فيه خلاف بين الحكماء.

اكتفى المصنّف بالإشارة إلى هذا المطلب واوكله إلى علم النفس الفلسفي. وتوجد في هذا المجال نظريات متعددة: منها أن المفيض لهذه الصور هي موجودات فوق عالم المادة: فالمفيض للصورة العقلية هو العقل المجرّد عن المادة وآثار المادة، والمفيض للصور الخيالية والمحسوسة هو عالم المثال المجرّد عن المادة دون آثارها.

ومنها أن النفس بعد أن ترتبط بالمواد الخارجية بواسطة أدوات الحس، تقوم بخلق صورة مماثلة للواقع الخارجي من خلال ما وضعه الله فيها من قابلية خلاّقية.

إنكار الكلي

ويوجد هنا أيضا مطلب آخر مهم في تحقق الكلي، فقد أنكر بعض المفكرين الغربيين وجود الكليات. وذهب البعض الآخر مثل ديفيد هيوم إلى أنه لا وجود إلا للجزئي، غاية الأمر أن الجزئي قد يكون واضحا وقد يكون مبهما، ومفهوم الإنسان جزئي مبهم، لا أنه كلي. وقال البعض الثالث بوجود الكلي في الذهن، كمفهوم الإنسان الكلي الموجود في الذهن، وهي نظرية أغلب الحكماء المسلمين المأخوذة عن أرسطو. وحيث إنّ الواقع الخارجي عبارة عن أمور جزئية متشخّصة فلا يمكن القول بأن الذهن يستقي المفاهيم الكلية من الواقع الخارجي، من هنا وقع الكلام في أنه من أين يحصل الذهن على المفاهيم الكلية؟

وللإجابة على هذا السؤال، تم اعتماد نظرية التقشير الأرسطية: وهي ملاحظة الأجزاء المشتركة والأجزاء المختصة لمفاهيم الأفراد الإنسانية الموجودة في الخارج، ثم القيام بحذف وتعرية هذه المفاهيم الخاصة عن الأجزاء المختصّة بحيث يبقى الجزء المشترك الذي هو ماهية الإنسان، وهو مفهوم كلي قابل للصدق على تلك الجهة المشتركة بين هذه الأفراد.

ويرى المصنّف أن هذه النظرية تذكر في كتب المنطق والفلسفة على سبيل التقريب لا على سبيل الواقع والحقيقة. وذلك باعتبار أن تقشير هذه المفاهيم الجزئية يعني أن هذه المفاهيم الجزئية فيها قابلية أن تكون شيئا آخر، والحال أن المفهوم كيفما فرض هو فعلي لا يقوى على أن يصير شيئا آخر. وبالإضافة إلى ذلك يرد على هذه النظرية أن هذا المفهوم هو مفهوم جزئي مبهم لا كلي، فيقرب من نظرية ديفيد هيوم. والمفهوم الجزئي المبهم لا يحكي عن الأفراد المشخَّصة في الواقع الخارجي.

وعليه، فالكليات لا تحصل في الذهن عن طريق التقشير. وإنما المفيض لهذه الكليات هي موجودات مجرّدة عن المادة وآثار المادة، أي الموجودات العقلية وعالم العقل. غاية الأمر أنه لكي تفاض الصورة الكلية تحتاج إلى شرائط معدّة.

فالمفيض للمعقولات الكلية موجود مجرّد عن المادة وآثار المادة، فإذا تحقق المعلول تكون علته متحققة، فيثبت أن عالم العقل هو واحد من جملة عالم الإمكان، وهو الموجود المجرّد عن المادة وآثارها، بل هو المجرّد ذاتا وفعلا. فالعالم الأول من عوالم الإمكان هو عالم العقل، وأحد البراهين لإثبات عالم العقل، هو وجود الصور الكلية. وفي المرتبة الثانية هناك صور خيالية مجردة عن المادة ولكنها ليست مجرّدة عن آثار المادة، ولا بد أن يكون المبدأ المفيض لها موجود مجرّد عن المادة دون آثار المادة، وهذا ما يسمى بعالم الخيال المنفصل وعالم البرزخ الذي هو وسط بين عالم العقل وعالم المادة. كما يثبت وجود عالم المادة؛ لأن الصور المحسوسة لا تتحقّق إلا إذا ارتبطت بالمادة.

ومن هنا ذهبت مدرسة الحكمة المتعالية إلى تثليث عوالم الإمكان: عالم العقل المجرّد عن المادة وآثارها، وعالم المثال المجرّد عن المادة دون آثارها،

وعالم المادة. وأما المدرسة المشائية فتحكم بثنائية عوالم الإمكان: عالم العقل وعالم المادة، ولا تؤمن بوجود عالم المثال. وأما المتكلمون فقالوا بأحادية عالم الإمكان، فلا يوجد سوى عالم المادة. وأما علماء العرفان فقالوا بأن عالم الإمكان رباعي حيث زادوا عالم الإنسان الكامل الجامع للعوالم الثلاثة (عالم العقل والمثال والمادة).

وينقسم عالم المثال إلى عالم المثال المنفصل وعالم المثال المتصل الذي يعيش مع الإنسان. والمدرسة المشائية التي تنكر عالم المثال المتّصل تؤمن بوجود صور جزئية ولكن مادية. وهذه الصور الجزئية الموجودة عند النفس ـ سواء كانت مادية على مبنى المشاء أو مجرّدة على مبنى الحكمة المتعالية ـ تسمى بعالم المثال الأصغر أو عالم المثال المتصل. والصور الجزافية إنما هي من إبداعات وإنشاءات عالم المثال المتصل لا المنفصل: كما في تخيّل إنسان بخمسة رؤوس، فهذه الصورة لا يوجد ما تنطبق عليه في عالم المثال المتصل. وهذه الصور الجزافية هي من خيالات الإنسان وليست صور حقيقية، فلا مطابق لها في الواقع الخارجي.

والفرق بين المثال الأعظم والمثال الأصغر (المثال المنفصل والمثال المتّصل) هو أن الأول وجود جوهري والثاني وجود عرضي. ولكن النفس لا تقوى على تمثيل هذه الصور المثالية العرضية إلا بعد أن ترتبط بعالم المثال المنفصل.

ومن أحكام هذه العوالم الثلاث[1] أنه يوجد بينها رابطة العلية والمعلولية، فعالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم المادة. فهذه العوالم مترتبة طولا: أولا عالم العقل، وثانيا عالم المثال، وثالثا عالم

(١) كما سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة الأخيرة.

المادة. وهذا التقدّم والتأخّر ليس زمانيا، باعتبار أن عالمي العقل والمثال مجرّدان عن الزمان والمكان.

فيتضح بما ذكر أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متعددة: مرتبة منها عالم العقل، ومرتبة منها عالم المثال، ومرتبة منها عالم المادة. وكل مرتبة أعلى علة للمرتبة الأدنى، وكل مرتبة أدنى معلولة للمرتبة الأعلى.

وخلافا للسفسطائيين يمكن العلم بالأشياء المادية، ولكن العلم لا يتعلق بالواقع الخارجي بنحو الموجبة الكلية، فليس كل علم حصولي مطابق بالضرورة للواقع الخارجي.

والواقع الخارجي (أي عالم المادة) معلوم بالعرض لا بالذات. والمقصود بالعرض المجاز الفلسفي، كنسبة التحرك إلى الجالس في السفينة المتحركة. ولتوضيحه لا بد من الإجابة على الأسئلة التالية:

١ـ لماذا يكون العالم الخارجي معلوما بالعرض لا بالذات؟

٢ـ ما هو المعلوم بالذات؟

٣ـ إذا كان المعلوم الخارجي معلوما بالعرض، والمعلوم بالذات شيء آخر، فما معنى العلم بالواقع الخارجي؟

ـ أما السؤال الأول وهو: هل أن الواقع الخارجي المادي معلوم بالذات أم أنه ليس معلوما بالذات؟ فالجواب عنه هو أنه ليس معلوما بالذات، وذلك باعتبار أنه لو كان معلوما بالذات لما وقع أي اشتباه أو خطأ في مجال العلم الحصولي، مع أن التالي باطل، فكثيرا ما يقع الاشتباه في الواقع الخارجي فيسبغ الوجود على ما ليس بموجود، وبالعكس. فيدل هذا على أن الواقع الخارجي ليس معلوما بالذات.

مضافا إلى أن المفروض بهذا العلم أنه علم حصولي، فلو كان الواقع الخارجي معلوما بنفسه لكان العلم به علما حضوريا، وهو خلف.

- وأما السؤال الثاني وهو: ما هو المعلوم بالذات؟ يقول المصنّف «ولا يتعلّق فيه علم»، فما يوجد في عالم المادة لا يقع معلوما بالذات، والجواب عن السؤال الثاني يتوقف على بيان مقدمة: فالموجودات المتحققة في عالم المادة والموجودة بوجود مادي تكون مسبوقة رتبة ووجودا بعالم آخر من سنخ الوجود المثالي. وكذلك ما يوجد في عالم المثال بوجود مثالي يكون موجودا في رتبة سابقة بوجود عقلي.

ويطبّق المصنّف في تفسير الميزان قوله تعالى في سورة الحجر: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزّله إلا بقدر معلوم) على الوجودات المتعددة للأشياء. فهذه الخزائن تعني المراتب الوجودية المتعدّدة.

فإذا اتّضح أن لكل موجود من موجودات عالم المادة وجود مثالي ووجود عقلي، فيتأتى هنا السؤال الثالث، وهو أنه إذا لم يكن الواقع المادي هو المعلوم بالذات فما هو المعلوم بالذات، وما معنى العلم بالواقع الخارجي؟

والجواب عنه: إذا كان العلم صورة مثالية، فالمعلوم بالذات هو الوجود المثالي لهذا الواقع المثالي. وإذا كان العلم عقليا فالمعلوم بالذات هو الوجود العقلي لهذا الوجود المادي. وعليه، فالمعلوم بالذات هو الوجود المثالي أو العقلي للموجودات المتحققة في عالم المادة.

والبحث في أن المعلوم بالذات من الوجودات المثالية والعقلية، هل يحصل الارتباط بها بنحو العلم الحصولي أم بنحو العلم الحضوري موكول إلى الفصل العاشر[1] حيث تعرّض المصنف هناك إلى هذا المطلب وأجاب عنه بما

---

(١) وهو في أحكام متفرّقة.

مفاده أن الإرتباط يكون بنحو العلم الحضوري بالوجود المثالي والعقلي، وأن العلم الحصولي هو في الحقيقة علم حضوري.

وعلى الإجمال، فإذا كان المعلوم بالذات هو الوجود المثالي أو العقلي، وكان العلم حضوريا، فإن معنى كون العلم بالشيء حصوليا هو أنه بعد حصول الإرتباط بالوجود المثالي أو العقلي بنحو العلم الحضوري، فإن الإنسان يقيس المعلوم بالذات إلى الواقع الخارجي، ونتيجة المقايسة ينتج العلم الحصولي، ويكون الواقع الخارجي معلوما بعرض العلم بالوجود المثالي أو العقلي.

ويشهد لذلك أن الوجود المادي قد يفنى ولكن المعلوم بالذات باق على حاله، ولو كان المعلوم بالذات مأخوذا من الوجود المادي لكان ينبغي أن يفنى بفناء علته. فيتضح أن علة هذه الصورة ليس هو الوجود المادي بل هو الوجود المثالي لهذا الواقع المادي، أو الوجود العقلي كذلك.

وهذه هي نظرية المصنف القائلة بأن كل علم حصولي مرجعه إلى علم حضوري، وبذلك يتضح الفرق بين العلم والمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. ويتضح أيضا أن العلم أقوى وجودا من الوجود المادي الخارجي، لأنه مجرّد عن المادة، والمجرّد أقوى وجودا من المادي.

الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشر

ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلي وجزئي

والمراد بالكلي ما لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعَرَض، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء في نفسه ليبني عليها. فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وبعد البناء، وإن خرب وانهدم، ويسمّى: علم ما قبل الكثرة، والعلوم الحاصلة من طريق العلل كليّة من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فعِلْمُهُ ثابت على حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده.

والمراد بالجزئي ما يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعَرَض، كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد، ثم إذا وقف عن الحركة تغيّرت الصورة العلمية من الحركة إلى السكون، ويسمّى: علم ما بعد الكثرة.

فان قلت: التغيّر لا يكون إلا بقوة سابقة، وحاملها المادة، ولازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجرّدة.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والمتغيّر ثابت في تغيّره، لا متغيّر، وتعلّق العلم به ـ أعني حضوره عند العالم ـ من حيث ثباته، لا تغيّره، وإلاّ لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضور شيء لشيء، هذا خلف.

شرح المطالب

ومن انقسامات العلم الحصولي انقسامه إلى الكلي والجزئي ولكن بمعنى آخر غير المعنى المتقدم، فللكلية والجزئية معان متعددة في الفلسفة: فهناك الكلي العرفاني بمعنى السعة الوجودية، وهناك الكلي المنطقي وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهناك الكلي الفلسفي وهو المبحوث عنه في هذا الفصل.

ومن موارد الخلط بين هذه الإصطلاحات ما وقع فيه المتكلمون حيث أشكلوا على نظرية الشيخ الرئيس القائلة بأن الله سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على وجه كلي قبل الإيجاد. فقالوا بأن الشيخ الرئيس ينكر علم الله بالجزئيات. وفسّروا الكلي في كلامه بالكلي المنطقي، مع أن مراد الشيخ الرئيس هو الكلي الفلسفي.

والمراد من الكلي بالمعنى الفلسفي: هو المعلوم الحاكي عن المعلوم بالعرض والذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض.

فالمعلوم بالذات على قسمين: قسم منه يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، وقسم آخر لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض. والقسم الأول يسمى بالكلي، ويكون ثابتا سواء كان المعلوم بالعرض موجودا أم غير موجود، متغيّرا أم غير متغيّر. والقسم الثاني يسمى بالجزئي، هو ذلك المعلوم بالذات الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض.

وهنا يرد إشكال، وهو: إذا كان العلم الجزئي يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، فإن التغيّر يستدعي وجود المادة ووجود القوة والاستعداد، وهذا

مخالف لما تقدم من أن الصورة العلمية كيفما فرضت فهي مجرّدة عن المادة وليس لها إلا الفعلية المحضة.

والجواب: لا بد من التمييز بدقة بين التغيّر في العلم وبين العلم بالتغيّر. والإشكال يرد على القول بأن العلم يتغير، وليس على القول بالعلم بالتغيّر: فالعلم بالتغيّر شيء والتغير في العلم شيء آخر. وهذا نظير ما تقدم من أن العلم لا حركة فيه، ولكن لا يتنافى ذلك مع العلم بالحركة، فالحركة ليست محسوسة وإنما هي بإعانة من الحس تكون معقولة.

وهذا الجواب ولّد إشكالا آخر، وهو: لكي يحصل العلم بشيء لا بد أن يكون لذلك الشيء نحوا من الحضور والثبات حتى يتعلق العلم به، فالعلم هو عين المعلوم بالذات، والتغيّر ليس له ثبات، فلا يمكن أن يحصل به علم.

الجواب: أن هذا التغيّر له وجه ثبات. قال المصنّف (والمتغيّر ثابت) وهذه العبارة توهم أنّ للأشياء المتغيّرة في الخارج وجهان: وجه متغيّر ووجه ثابت، ومن حيث التغيّر لا يتعلّق بها علم، ومن حيث الثبات يتعلّق بها علم. ووجه التغيّر واضح، وأما وجه الثبات فالعبارة توهم أن الشيء ثابت في تغيّره، لا أنه متغيّر في تغيّره، فلو كان المتغيّر في الواقع الخارجي في آن متغيّر وفي آن آخر غير متغيّر لكان متغيّرا في تغيّره، لا أنه ثابت في تغيّره. ولكن بناء على الحركة الجوهرية وأن كل شيء متغيّر يكون ثابتا في تغيّره. والعبارة توهم أن المصنّف يرى أن العلم يتعلّق بالمتغيّر من حيث ثبات المتغيّر لا من حيث تغيّر المتغيّر. إلا أن مراده هو أن المتغيّر متغيّر بالحمل الأولي. ولكن التغير ثابت بالحمل الشائع.

الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشر

في أنواع التعقّل

ذكروا أنّ التعقّل على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون العقل بالقوة، أي لا يكون شيئا من المعقولات بالفعل، ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّ النفس عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميزاً لبعضها من بعض، مرتّباً لها، وهو العقل التفصيلي.

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض، وإنما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كل التفاصيل، ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك عِلمٌ بها، فحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعا علما يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمّى: عقلاً إجمالياً.

شرح المطالب

تقدم أن الصور العلمية على قسمين: كلية وجزئية. وتسمى الكلية عقل أو تعقّل. وفي هذا الفصل بيان لأنواع العقل أو التعقّل، وذلك في مقابل التخيّل والحسّ، وهما الصورة الجزئية.

وهذا الفصل لا يتعرض لبيان أنواع مطلق الإدراك، بل يتعرض لخصوص أنواع التعقّل وهي أنواع التعقل والنطق، أي الفصل الذي يخصّص الإنسان ويفصله ويميّزه عن غيره. والمراد من النطق إما الكلام وإما إدراك الكليات، وهذا ما يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات.

أنواع التعقّل

والتعقّل أو العقل على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وهو أن يكون للموجود قابلية واستعداد ادراك الصور الكلية، وإن كان بالفعل لا يملك أية صورة كلية لا عن الخارج ولا عن نفسه. فلا يوجد فيه معقول بالفعل، ولكن يوجد فيه قابلية أن يتعقّل المعقولات. ومثاله الطفل الذي يخرج من بطن أمه، فهو حيوان ناطق، ولكن النطق هنا ليس بمعنى أنه يدرك الكليات بالفعل، بل بمعنى أن فيه قابلية لإدراك الكليات.

ولا يستشكل هنا من جهة أن علم الإنسان بذاته فعلي فلا يمكن أن يغفل عن ذاته بأي حال. فإن الإنسان لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال بالنسبة للعلم الحضوري. أما بالنسبة للعلم الحصولي ـ كما هو الحال هنا في أنواع التعقّل ـ فيمكن أن يغفل عن ذاته.

النوع الثاني: أن يحصل على معقولات بالفعل، ويكون بعضها متميّز عن البعض الآخر بحيث يعلم بأن المعقول الكذائي غير المعقول الكذائي. ويسمى بالعقل التفصيلي.

النوع الثالث: أن يحصل على معقولات بالفعل، ولكن إجمالا لا تفصيلا. والإجمال في الفلسفة غير الإجمال في علم الأصول الذي هو أضعف من العلم التفصيلي، بل يراد بالإجمال في الفلسفة العلم الذي هو أقوى من العلم التفصيلي. وهو العلم البسيط في مقابل العلم المركب.

خصائص العلم الإجمالي والتفصيلي

من خصوصيات العلم البسيط أنه خلاّق للتفاصيل، ومنبع العلوم التفصيلية. وهو من قبيل الملكة التي يتصف بها الإنسان بالنسبة لعلم من العلوم، كملكة الاجتهاد؛ فإن هذه الملكة أو العلم بنحو يكون خلاّقا لعلوم تفصيلية ومنبعا للعلوم التفصيلية. وبهذا يتضح أن العلم الإجمالي أقوى من العلم التفصيلي وإلا لما كان منبعا للعلوم التفصيلية، وهذا ما يسمى بالعلم الإجمالي البسيط لا الإبهام في مقابل التفصيل.

والعلم في مرحلة الإجمال له أحكام، وفي مرحلة التفصيل له أحكام أخرى: وعلى سبيل المثال فإن ملكة الاجتهاد في مرحلة الإجمال أمور كلية، ولكن في مرحلة التفصيل تكون جزئية. ويكون تفصيل الأمور الكلية بإنزالها إلى عالم الخيال، وقبل ذلك لا تكون مفصّلة بل تبقى على إجمالها. وهي في عالم العقل والبساطة مجرّدة عن المادة وآثارها، ولكنها في مرتبة الخيال مجردة عن المادة دون آثارها.

وهكذا لو تنزلت هذه العلوم من مرحلة الخيال إلى مرحلة الحس بأن دوّنت مثلا على ورقة، فهي هي. ولكن مع ذلك تختلف الأحكام بينهما؛ فإن مرتبة الخيال مجرّدة عن المادة، غير قابلة للزوال وللانقسام، وليس لها زمان

ومكان، ولكن بعد أن تكتب على ورقة تخضع للانقسام والزمان والمكان. ومن هنا يتضح أنه يمكن أن يكون لحقيقة واحدة مراتب مختلفة، وفي كل مرتبة يكون له من الأحكام ما ليس لمرتبة أخرى.

ويمكن استفادة ذلك من رواية حيث يسأل أحدهم الإمام الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾[1] فالجلد الذي عصى في الدنيا يحترق يوم القيامة، وأما الجلد الجديد فما ذنبه؟ فأجابه الإمام عليه السلام: هي هي، وهي غيرها، ثم ضرب الإمام مثلا للتقريب[2]. وعليه، فالعلوم لها مراتب من الإجمال والبساطة، والتفصيل والنشر.



(١) نساء ٥٦.

(٢) عن حفص بن غياث قال: شهدت المسجد الحرام وابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) ما ذنب الغير؟ قال: ويحك هي هي وهي غيرها، فقال: فمثل لي ذلك شيئا من أمر الدنيا، قال: نعم، أرأيت لو أن رجلا أخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي وهي غيرها. بحار الأنوار ج٧ ص٣٨.
عن حفص بن غياث قال: كنت عند سيد الجعافرة جعفر بن محمد عليه السلام لما أقدمه المنصور فأتاه ابن أبي العوجاء وكان ملحدا فقال له، ما تقول في هذه الآية: (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) هب هذه الجلود عصت فعذبت فما ذنب الغير؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ويحك هي هي وهي غيرها، قال: أعقلني هذا القول، فقال له: أرأيت لو أن رجلا عمد إلى لبنة فكسرها ثم صب عليها الماء وجبلها ثم ردها إلى هيئتها الأولى ألم تكن هي هي وهي غيرها؟ فقال: بلى أمتع الله بك. بحار الأنوار ج٧ ص٣٩.

الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشر

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع:

إحداها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، وتسمّى: عقلاً هيولانياً، لشباهته في خلوّه عن المعقولات «الهيولى» في كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور.

وثانيتها: العقل بالملكة، وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات، فإنّ تعلّق العلم بالبديهيات أقدم من تعلّقه بالنظريات.

وثالثتها: العقل بالفعل، وهو تعقّله النظريات بتوسيط البديهيات وإن كانت مرتّبة بعضها على بعض.

ورابعتها: تعقّلة لجميع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع والتفاته إليها بالفعل، فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعلم العيني، ويسمى: العقل المستفاد.

شرح المطالب

أقسام العقل

قسّم العقل إلى نظري وعملي، والعقل النظري ما ينبغي أن يعلم، والعقل العملي ما ينبغي أن يعمل. فالعلم بأن الصدق حسن يدعو العالم لأن يكون صادقا في قوله. والعلم بأن الكذب قبيح يدعوه لاجتناب الكذب. ووظيفة العقل هي المعرفة، ولكن المعارف على قسمين: معرفة فيها جري عملي، أي تستدعي من الإنسان جريا عمليا، ومعرفة لا تستدعي ذلك. فالعلم بأن النقيضين لا يجتمعان لا يستدعي جريا عمليا. أما العلم بأن العدل حسن والظلم قبيح فيستدعي جريا عمليا.

وفي هذا الفصل ذكر لمراتب العقل النظري. وفي المقابل هناك مراتب للعقل العملي تدرس في علم الأخلاق من جهة، وفي علم العرفان من جهة أخرى.

أما تفصيل هذه المراتب وبيانها فلا يوجد فيه مطلب زائد على ما في المتن.

الفصل السادس من المرحلة الحادية عشر

في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية، فإنّ مفيضها المُخرِج للإنسان مثلا من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية، وذلك: أنك قد عرفت أنّ هذه الصور، بما أنّها علم، مجرّدة من المادة. على أنها كلية تقبل الاشتراك بين كثيرين، وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقلية مجرّدة عن المادة، ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة، لأنّ الأمر المادي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً، على أنّ فِعْلَ المادة مشروطٌ بالوضع الخاص، ولا وضع للمجرّد.

وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصورة المجردة العلمية، لأنّه بعد بالقوة بالنسبة إليها، وحيثيتها حيثية القبول دون الفعل، ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدّم من العلم الإجمالي العقلي، تتّحد معه النفس المستعدّة للتعقّل على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعدّ له من الصور العقلية، وهو المطلوب.

وبنظير البيان السابق يتبيّن أنّ مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثالي مفارق، فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الإجمالي، تتّحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد.

شرح المطالب

اتضح مما تقدم أنه يوجد قسمان من الصور: الصور الكلية وهي المفاهيم الكلية، والصور الجزئية وهي المفاهيم الجزئية. كما اتضح الفرق بين المفهوم الكلي والمفهوم الجزئي[١]. وبنحو العموم فإن الإنسان يخرج من بطن أمه لا يعلم شيئا لا الصور الكلية ولا الصور الجزئية. وهذا يعني أن كلا من الصور الكلية والجزئية حادث يحتاج إلى محدث وعلة، فما هي العلة لإيجاد الصور الكلية والجزئية؟

المفيض للصور الكلية

الموجد لهذه الصور الكلية والجزئية ليس هو المادة وعالم الطبيعة؛ فإن الصور الكلية والجزئية مجرّدتان عن المادة، والمادة أضعف وجودا من المجرّد، ولا يمكن للأضعف وجودا أن يكون علة للأقوى وجودا، لما تقدم من أن العلة أقوى وجودا من معلولها.

مضافا إلى ما مرّ من أن العلة الجسمانية لا تؤثر إلا مع وجود وضع خاص، فما لم يتحقق هذا الوضع الخاص فلا يمكن أن تؤثّر العلة الجسمانية في تحقّق معلولها. فالعلة الجسمانية لكي تؤثّر تحتاج إلى وضع خاص، وهذه المفاهيم والصور الكلية والجزئية مجرّدة عن المادة، وليس لها وضع خاص، فلا يمكن أن تؤثّر فيها المادة والعلة الجسمانية.

---

(١) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

فإذا لم تكن المادة هي المؤثرة لإيجاد الصور المجرّدة، فيبقى احتمالان آخران، وهما:

الاحتمال الأول: أن تكون النفس هي المحدثة لهذه الصور. فالنفس التي هي بالقوة بالنسبة إلى هذه الصور تكون محدثة وموجدة لهذه الصور.

وهذا الاحتمال باطل لأنه لا يمكن لفاقد الشيء أن يكون معطيا له، فإن النفس بالقوة بالنسبة إلى هذه الصور الكلية. وكون الإنسان حيوانا ناطقا يعني أن فيه قوة إدراك الكليات، ولكنه عقل بالقوة لا بالفعل. فلا يمكن أن يكون الشيء بالقوة مخرجا لنفسه من القوة إلى الفعل! وإذا كان ذلك محالا فالنفس ليست هي المحدثة والموجدة للصور الكلية والجزئية.

الاحتمال الثاني: وهو أن المحدث والمفيض للصور الكلية هو عقل موجود مجرّد عن المادة ذاتا وفعلا، ومجرد عن آثار المادة، وذلك بمقتضى السنخية بين العلة والمعلول. والصور الكلية لما كانت مجرّدة عن المادة وآثارها فعلّتها أيضا لا بد أن تكون مجرّدة عن المادة وآثارها. فالمفيض للصور الكلية هو موجود مجرّد عن المادة وآثارها، وما يصطلح عليه في الفلسفة بالموجود المجرّد عن المادة وآثارها يسمى بالعقل.

وأما الصور الجزئية فالمفيض لها هو جوهر مجرّد عن المادة دون آثارها، وهو عالم المثال. وتقدم إثبات ذلك في الفصول السابقة، عند التعرض إلى أن عالم الإمكان ثلاثي: عالم العقل، والمثال المنفصل، وعالم الطبيعة والمادة.

وذكر المصنف عبارة تحتاج إلى توضيح، وهي قوله «وتتحد معه النفس. .» فالنفس تتحد مع العقل المفارق، وبالاتحاد يحصل لها العلم بالصورة العقلية الكلية: فما معنى اتحاد النفس مع العقل المفارق؟

الجواب: هو أن هذا العقل المجرّد عن المادة ذاتا وفعلا هو وجود جوهري، وهذا الوجود الجوهري المستقل (مقابل الرابط) يفيض منه وجود آخر مجرّد عن المادة وآثارها، ولكنه وجود رابط. والنفس تتحد مع هذا الوجود الرابط لا مع ذلك الوجود المستقل، وإلا لو اتّحدت مع الجوهر العقلي المستقل لصارت النفس هي ذلك العقل الجوهري، ومعه لا معنى للقول بأن النفس مستفيضة وأن العقل مفيض. وعليه، فالمراد من الاتحاد هو أنه يفيض من الجوهر المستقل موجود رابط، قائمٌ بذلك الجوهر العقلي المستقّل، والنفس تتّحد مع الوجود الرابط.

ومن هنا كان من الأفضل التعبير بالارتباط بدلا من الاتحاد، بأن ترتبط النفس مع ذلك الجوهر العقلي المفارق، وبعد الارتباط تتّحد مع الوجود الرابط الذي يفيض عن العقل المفارق المجرّد عن المادة.

وتوضيحا للمطلب: فإن الإنسان مثلا موجود مستقل، وهو يملك صورا عقلية، وهذه الصور العقلية التي ينشئها في مخيلته ليست هي النفس، وإنما هي وجودات قائمة بالنفس، فوجودها وجود رابط. والدليل على ذلك أنه ما دام هناك التفات إلى الصورة فتكون موجودة، وبمجرّد انعدام الإلتفات تزول تلك الصورة. فوجود هذه الصورة وجودٌ رابطٌ للنفس بنحو يكون كلّ وجودها وقوامها بقوام النفس. ولهذا لا بد من توضيح العبارة بأنه ليس المراد من اتحاد النفس بالعقل المفارق اتحادها به، بل المراد اتحاد النفس بالوجود الرابط المفاض من العقل المفارق للمادة ذاتا وفعلا.

ومن هنا يتّضح أمران:

الأمر الأول: أنّ الإنســان عاقل بالقوة، وبالاتحاد بذلك الموجود الرابط يخرج من القوة إلى الفعل، وهذه هي الحركة الجوهرية. فالإنسان بالحركة

الجوهرية يكون مؤهلا لأن يتّحد مع ذلك الوجود الرابط المجرّد عن المادة وآثار المادة. وهذا هو المُشار إليه في بحث اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

الأمر الثاني: هو أن العالم يستعد بالحركة الجوهرية حتى يصل إلى مرتبة العلم ليتّحد به، فالعالم بحركته الجوهرية يصير ذا استعداد حتى يتّحد مع ذلك الوجود الرابط.



الفصل السابع من المرحلة الحادية عشر

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق

لأنّه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، ويسمّى: تصوّراً كتصوّر الإنسان والجسم والجوهر، وإما صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء، عن شيء كقولنا: الإنسان ضاحك، وقولنا: ليس الإنسان بحجر، ويسمّى: تصديقاً، وباعتبار حكمه: قضية.

ثمّ إنّ القضية، بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، مركّبة من أجزاء فوق الواحد. والمشهور أنّ القضية الموجبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة، وهي نسبة المحمول إلى الموضوع، والحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول، هذا في الهليات المركّبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فأجزاؤها ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لتخلّل النسبة، وهي الوجود الرابط، بين الشيء ونفسه.

وأنّ القضية السالبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية الإيجابية، ولا حكم فيها، لا أنّ فيها حكما عدمياً لأنّ الحكم جَعْلُ شيء شيئاً وسلب الحكم عدمُ جَعْلِهِ، لا جَعْلُ عدمه.

والحقّ: أنّ الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية إنما هي من جهة

الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضية، أي إنّ القضية إنما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقّق القضية بما هي قضية إلى تصوّر النسبة الحكمية، وإنما الحاجة إلى تصوّرها لتحقّق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول، ويدلّ على ذلك تحقّق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبين بهذا البيان:

أولاً: أنّ القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسالبة ذات جزئين: الموضوع والمحمول، وأنّ النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

وثانياً: أنّ الحكم فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، وليس من الانفعال التصوّري في شيء، وحقيقة الحكم في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحس موجودا واحدا وهو «زيد القائم»، ثم تجزّؤه إلى مفهومي «زيد» و«القائم» وتخزنهما عندها، ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتي «زيد» و«القائم» من خزانتها وهما اثنتان، ثم جعلتهما واحداً ذا وجود واحد، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعلٌ للنفس تُحكى به الخارج على ما كان.

فالحكم فعلٌ للنفس، وهو مع ذلك من صور الذهنية الحاكية عما وراءها. ولو كان الحكم تصوّرا مأخوذا من الخارج كانت القضية غير مفيدة لصحّة السكوت، كما في كلٍّ من المقدّم والتالي في القضية الشرطية، ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج لم يحك الخارج.

وثالثاً: أنّ التصديق يتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر.

شرح المطالب

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق: والتصوّر هو المعلوم الذي لا يوجد فيه حكم باتحاد الموضوع والمحمول. والتصديق هو المعلوم الذي يوجد بإضافة المحمول للموضوع ويسمي الحكم.

وهذا التصديق باعتبار حكمه يسمى قضية، وما لم يكن في القضية حكم فلا تسمي قضية. فالقضية مصدر من قضى، والقاضي يسمى كذلك باعتبار أنه يجعل الأمر المتزلزل ثابتا لا تغيّر فيه، وذلك بأن يخرجه من حالة الشك والتزلزل إلى حالة الإبرام والاستحكام واليقين. وكذلك الجملة إذا وجد فيها حكم تسمى قضية باعتبار أن الحكم يخرج الجملة من حالة التزلزل إلى حالة اليقين.

اجزاء القضية

ومن الأبحاث المهمة التي تعرض لها المناطقة البحث في أجزاء القضية: ففي الهليات المركبة الموجبة كما في «زيد قائم» تكون أجزاء القضية أربعة:

الجزء الأول: الموضوع.

الجزء الثاني: المحمول.

الجزء الثالث: النسبة، وهو نسبة ثبوت المحمول للموضوع أو عدم ثبوته له.

الجزء الرابع: الحكم، وهو الحكم بالوقوع أو اللاوقوع، والحكم فعل من أفعال النفس.

والهليات البسيطة الموجبة هي التي يكون المحمول فيها نفس وجود الموضوع مثل «زيد موجود»، فلا يوجد إثنينية في الواقع الخارجي بين زيد وبين وجوده الخارجي. وهذه القضية مركبة من أجزاء ثلاثة:

الجزء الأول: الموضوع.

الجزء الثاني: المحمول.

الجزء الثالث: الحكم.

ولا توجد في الهلية البسيطة نسبة حكمية؛ فإن المحمول فيها هو نفس وجود الموضوع في الواقع الخارجي، فلا يعقل فرض النسبة والوجود الرابط بين الشيء ونفسه.

وهذا الكلام فيه إشكال: فما ذكر إنما يتم في الواقع الخارجي للهلية البسيطة دون مقام الذهن وتركيب القضية. ففي مقام الذهن يوجد موضوع ومحمول، وأحدهما غير الآخر، وهما وإن كانا من الحمل الأولي إلا أنه توجد بينهما إثنينية ولو بنحو التغاير بين الإجمال والتفصيل. وعليه فالقضية تقتضي وجودا رابطا بين الموضوع والمحمول كما صرّح (قده) في فصل أن الوجود زائد على الماهية عارض لها.

وأما القضية السالبة فالمشهور بينهم أنها مركبة من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: الموضوع.

الجزء الثاني: المحمول.

الجزء الثالث: النسبة الحكمية.

ولا يوجد فيها حكم، باعتبار أن الحكم هو إثبات شيء لشيء، وأما سلب شيء عن شيء فليس هو حكم بل عدم الحكم. نعم في القضية الموجبة المعدولة المحمول يكون هناك حكم بالعدم.

والحق أن القضية الموجبة مطلقا ـ أعم من أن تكون مركبة أو بسيطة ـ مركبة من ثلاثة أجزاء، فالنسبة الحكمية محذوفة مطلقا في الهليات المركبة والبسيطة. وسبب قول المشهور بوجود النسبة الحكمية فيها هو أنّ الحكم يتوقف على تصوّر النسبة الحكمية؛ وإلا مع عدم تصوّر ذلك لا يمكن أن يصدر عن النفس أي حكم.

وعليه، فالإحتياج إلى النسبة الحكمية في الهليات المركبة الموجبة ليس باعتبار أن النسبة الحكمية جزء من أجزاء القضية وركنٌ مقوّمٌ للقضية، بل باعتبار أن حكم النفس بها متوقّف على تصور النسبة بين الموضوع والمحمول. ويشهد لذلك أن القضية في الهلية البسيطة الموجبة لا تتقوّم بالنسبة الحكمية، مع أن القضية صادقة عليها.

ويمكن الخدشة في استدلال المصنّف هذا بأنه: إذا لم تكن النسبة الحكمية في القضية الهلية البسيطة الموجبة جزءا مقوما، فلا يكُون الحكم في القضية السالبة جزءا مقوّما، والحال أن القضية السالبة متحققة بلا حكم فيها. وعليه، فلا بد من القول بأن القضية هي المحمول والموضوع فحسب كما هو الحال في القضية السالبة.

ولكن يبقى سؤال على السيد العلامة أن يجيب عليه، وهو: ما هو الفرق بين الموضوع والمحمول كقضية تصديقية، والموضوع والمحمول كقضية مشكوكة؟!

والمراد من الحكم الذي هو فعلٌ من أفعال النفس ما كان فيه الخصوصيات التالية:

الخصوصية الأولى: أنّ الحكم فعلٌ يصدر من النفس، وليس انفعال للنفس. نعم، الصور التي ترد من الخارج تنفعل النفس بها، ووجود ما بإزاء هذه الصور في الخارج شرط لإفاضة الصور العلمية على النفس، فتكون النفس

بالنسبة إلى الموجودات الخارجية قابلاً لا فاعلاً. ولكن الحكم لا يكون بنحو الإنفعال، بل هو فعل من أفعال النفس.

وعليه، فلو لم يكن الحكم فعلا من أفعال النفس، بأن كانت النفس منفعلة بالواقع الخارجي، فالانفعال لا يحدث في النفس سوى تصوّرات عن الواقع الخارجي، وذلك من قبيل تصوّر المحمول والموضوع. ومعه لا يمكن أن تقوم النفس بفعل الربط بين الموضوع والمحمول. فالربط بين الموضوع والمحمول بحيث يكون أحدهما هو الآخر متوقف على صدور فعل من النفس؛ لأن الحكم هو إيجاب شيء لشيء، فلو كان الحكم مأخوذا من الخارج كسائر التصوّرات، لما استطاعت النفس أن تربط بين الموضوع والمحمول.

الخصوصية الثانية: أنّ الحكم ليس فعلا محضا، بل هو فعل حاك عن الواقع الخارجي، فقد لا توجد في الفعل خصوصية الحكاية عن الواقع الخارجي، وذلك كما لو تصورت النفس إنسانا بخمسة رؤوس. وقد يكون الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس بنحو يحكي الواقع الخارجي.

وعليه، فإن القضية لا تحكي الواقع الخارجي إلا إذا كان بين هذه القضية وما يطابقها في الواقع الخارجي ارتباطا ما، وما لم يكن لها حكاية عن الواقع الخارجي فلا يكون لها علاقة به.

وحول بيان كيف تقوم النفس بهذا الفعل (أي الحكم)، يفيد المصنف أنه لو تصورت النفس قيام زيد في الخارج، فإنه من الواضح أن ما ينعكس في الذهن هو صورة واحدة لا أكثر؛ لأن زيد والقيام في الواقع الخارجي شيء واحد. ولكن العقل يقوم بتحليل هذه الصورة الواحدة إلى موجودين أحدهما جوهري والآخر عرضي؛ وذلك لأنه لو لم يكن زيد موجودا لما تحقق القيام مطلقا، ولا عكس: فلو لم يكن القيام متحققا فلا يلزم من ذلك عدم تحقق

زيد في الخارج، ولهذا يكون أحدهما جوهرياً والآخر عرضياً. وكون القيام عرضياً لا ذاتي لأن القيام لو كان جزءا ذاتيا لما انفكّ عن وجود زيد. وعليه، فالعقل يختزن هاتين الصورتين، ويستحضر صورة زيد وصورة القيام ثم يحكم باتحادهما في الواقع الخارجي، فهذا الحكم هو فعل النفس، وله حكاية عن الواقع الخارجي.



الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر

ينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

والبديهي منه ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر، كتصوّر مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما، وكالتصديق بأنّ الكل أعظم من جزئه، وأنّ الأربعة زوج، والنظري ما يتوقّف في تصوّره أو التصديق به على اكتساب ونظر، كتصوّر ماهية الإنسان والفرس، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلّث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهية وتتبين بها، وإلاّ ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثم لم يفد عِلماً على ما بيّن في المنطق. والبديهيات كثيرة مبيّنة في المنطق وأولاها بالقبول: الأوليات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول كقولنا: الكل أعظم من جزئه، وقولنا: الشيء لا يسلب عن نفسه.

وأولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضية منفصلة حقيقية: «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب»، ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية، حتى الأوليات، فإنّ قولنا: الكل أعظم من جزئه، إنما يفيد عِلماً إذا كان نقيضه، وهو قولنا: ليس الكل بأعظم من جزئه، كاذباً.

فهي أوّل قضية مصدّق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبتني عليها العلوم، فلو وقع فيها شكّ، سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تتمـــة

السوفسطي المنكر لوجود العلم غير مسلّم لقضية «أولى الأوائل»، إذ في تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقّة صادقة.

ثم السوفسطي المدّعي لانتفاء العلم والشاكّ في كل شيء ان اعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، فقد اعترف بعلم ما، وسلّم قضية «أولى الأوائل»، فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنّه شاكّ، كعلمه بأنّه يرى ويسمع ويلمس ويذوق ويشم، وأنّه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه، وإذا الزم بها الزم بما دونها من العلوم، لأنّ العلم ينتهي إلى الحسّ كما تقدّم.

وإن لم يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، بل أظهر أنّه شاكّ في كل شيء وشاكّ في شكّه لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجّة، ولم ينجع فيه برهان، وهذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالا في الإدراك، فليراجع الطبيب، وإما معاند للحقّ يظهر ما يظهر لدحضه، فليضرب وليؤلم، وليمنع ممّا يقصده ويريده، وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، إذ لا يرى حقيقةً لشيءٍ من ذلك.

نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية وهو غير مسلّح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تميز الحق من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبية غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلت عليه حجّته.

وليعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل الترديد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية.

وها هنا طائفتان أخريان من الشكاكين: فطائفة يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويُظهرون الشكّ في ما وراء ذلك، فيقولون: «نحن وإدراكاتنا، ونشكّ فيما وراء ذلك»، وطائفة أخرى تفطّنوا بما في قولهم: «نحن وادراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجية، فبدّلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك».

ويدفعه: أنّ الإنسان ربما يخطئ في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجة من الإنسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

وربما قيل: إنّ قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أنّ من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعينها على الأمور الخارجية، بما لها من الحقيقة، كما قيل: إنّ الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، بل السمع إذا اتّصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت، وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون، فالحواس، التي هي مبادئ الإدراك، لا تكشف عما وراءها من الحقائق، وساير الإدراكات منتهية إلى الحواس.

وفيه: أنّ الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها، فمن أين عُلِمَ أنّ هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟ ثمّ مَن أدرك أنّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة المبصَر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواس، إلاّ من طريق الإدراك الإنساني؟

وبعد ذلك كله، تجويز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلاّ السفسطة، حتى أنّ قولنا: «يجوز أن لا ينطبق شيء من ادراكاتنا على الخارج» لا يؤمن أن لا يكشف ـ بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه ـ عن شيء.



شرح المطالب

المقسم للبديهي والنظري هو العلم الحصولي الذي هو حضور ماهية الموجود لدى العالم، وليس العلم الحضوري الذي هو حضور نفس الوجود لدى العالم.

والعلم كما تقدم ينقسم إلى تصور وتصديق: وكل تصور لا بد أن ينتهي إلى تصور بديهي لا يستند في إدراكه إلى تصوّر أسبق منه. وكل تصديق لا بد أن ينتهي إلى قضية تصديقية بديهية لا تستند في إدراكها إلى قضية تصديقية أخرى. فالعلم بكلا قسميه لا يتسلسل إلى ما لا نهاية، فإن نسبة البديهيات إلى النظريات نسبة الواجب إلى الممكن.

وعليه، فالتصورات البديهية من قبيل مفهوم «الوجود» يستحيل إقامة الدليل عليها، والتصديقات البديهية من قبيل «اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال» أيضا يستحيل إقامة الدليل عليها؛ فإن أي دليل يراد إقامته لإثبات ذلك محتاج إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

تتمة

ذهب جملة من المؤرخين إلى أنه كان يوجد قبل سقراط جماعة ظهرت في اليونان وعرفت باسم السوفسطائيين (سوفيست بمعنى الحكيم)، وقد أنكر هؤلاء إمكانية المعرفة مطلقا، وأنكروا قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين. ومن هنا انبرى سقراط وأفلاطون وأرسطو لإثبات إمكانية العلم ولو بنحو الموجبة الجزئية.

وتوجد في كلمات بعض السوفسطائيين كجورجياس اليوناني ما يفيد

إنكار الواقع، وإذا وجد واقع فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن معرفته فلا يمكن تعريفه للآخرين. ولكن السوفسطائي بحسب محل الكلام ليس هو المنكر للواقعية، بل هو المنكر لإمكان المعرفة. ولهذا قال المصنّف بأن «السوفسطائي هو المنكر للعلم» لا أنه المنكر للواقع.

وسبب ظهور هذه الطائفة هو أنهم وجدوا أن الحواس كثيرا ما تخطئ في مجال عملها. كما وجدوا ـ في مجال الأدلة العقلية التي تقام على طرفي نقيض المسألة ـ أن القائل بالإيجاب يقيم الأدلة وأن القائل بالسلب يقيم الأدلة، وحيث إنهم لم يستطيعوا ترجيح إحدى الأدلة على الأخرى، قالوا بأن أدلة الإثبات والسلب تامة، وبذلك سلّموا بكل من طرفي النقيض. وحيث إنه لا يوجد طريق للتحقّق من صحة الحواس والمنهج العقلي أنكروا أن يكون للمعرفة أية إمكانية على الإطلاق.

مناقشة السوفسطائيين

إن الشخص الذي لا يؤمن بإمكانية العلم، أو يشكّ في صحة كل شيء، تارة يشكّ أيضا في شكّه، وأخرى لا يشك فيه، بل يعلم بأن شكّه واقع:

فإن كان يعلم بأنه شاك في كل شيء، فلا أقل يوجد عنده علم بهذه القضية، وهي علمه بأنه شاك؛ فإن تحقّق العلم أمر وجداني لا يحتاج إلى دليل. وإذا كان من الضروري أن يؤمن بهذا الأمر لأنه وجداني، فيكون من الضروري أن يؤمن بكل الأمور الوجدانية كالرؤية، والسمع، والجوع، والعطش، والحب، والكره. فإذا التزم بالأمور الوجدانية كالرؤية فلا بد أن يلتزم بوجود متعلق الرؤية، وكذا متعلق السمع، والجوع، والعطش، والحب.. وبهذا يلزم بما دون الوجدانيات من المحسوسات.

وإن كان يشك في كل شيء حتى في شكّه، بأن لا يكون عالما بكونه شاكا في كل شيء: بل لعله شاك ولعلّه غير شاك، ولعلّه عالم ولعلّه غير

عالم. فهذا الإنسان يكون مريضا أو معاندا، ولا بد أن يستعمل معه أسلوب عملي كأن يحرق بالنار، فإن اعترف بالألم فيقال له: لا يوجد ألم بل هو شك.

وعليه، فإن الإدعاء بأن العلم ممكن هو أمر لا يمكن البرهنة عليه لأنه مصادرة على المطلوب، وإلا لما احتيج إلى مسألة الالقاء في النار. ولهذا لا بد في الاحتجاج على المنكر المعاند من الإنتهاء إلى الأسلوب العملي لا العقلي. وهذا معنى ما تدعيه الفلسفة الغربية من أن المنهج العقلي ليس عقليا؛ فإنه لا يمكن إقامة الدليل عليه.

والنتيجة: فإن هذه الطائفة التي ذهبت إلى التشكيك في العلم، وإدّعاء عدم إمكانية العلم لا تنكر الواقع ولا تشكّك فيه، وإنما تشكّك في إمكانية الكشف عن الواقع والعلم به.

وقد بحث الشيخ المصباح حول هذه المسألة تحت عنوان إمكانية المعرفة، وعنوان دراسة إدّعاء أصحاب الشك[1]، وذكر أن المشكّكين على قسمين:

- قسم يشكّك في إمكانية العلم، وهي الطائفة الأولى.
- وقسم يشكّك في وجود الواقع، وهي الطائفة الثانية.

والذين يشككون في إمكانية العلم يثبّتون بتشكيكهم علوما كثيرة، وأول هذه العلوم التي يثبتونها ـ من حيث لا يشعرون ـ هو إمكانية العلم نفسه.

والطائفة الثانية من الشكاكين هم أولئك الذي يشكّون في الواقع نفسه. وهناك طائفتان أخريان شكّكوا في الواقع الموضوعي:

(١) في كتابه المنهج الجديد صفحة ١٦١.

الطائفة الأولى: اعترفوا بوجود الإنسان وإدراكاته.

الطائفة الثانية: حيث إنّ الاعتراف السابق يستلزم إثبات حقائق خارجية كثيرة، لم يتعدوا في الاعتراف عن: «أنا موجود وإدراكاتي موجودة»، وأنكروا أن يكون الإنسان وإدراكاته موجودين.

وهناك دليل ذكره الشيخ المصباح[1] حيث قال: أحيانا يحصل للإنسان يقين بوجود شيء من طريق الحس، ولكنه يلتفت بعد ذلك إلى أنه قد أخطأ. فيعلم من هذا أن الإدراك الحسي لا يتمتع بضمان لصحته وإلا لما وقع فيه خطأ. ثم وبتبع ذلك يظهر احتمال آخر وهو: كيف يمكن إثبات أن سائر إدراكات الإنسان الحسّية ليست خطأ ولعله يأتي يوم ندرك فيه خطأها أيضا؟ فهذا الذي يحسّ به الإنسان الآن أنه موجود لعله يأتي يوم ويظهر أنه غير موجود.

هذا فيما يرتبط بالإدراكات الحسية وكذلك فيما يرتبط بالاستدلالات العقلية: وأحيانا يحصل للإنسان اعتقاد يقيني بأحد الأمور عن طريق الدليل العقلي ولكن بعد فترة يدرك أن ذلك الدليل لم يكن صحيحا فيتبدّل يقينه إلى شك. فيعرف من هذا أن الإدراك العقلي أيضا لا يتمتّع بذلك الضمان للصحة. وبهذه الصورة يمتّد احتمال الخطأ إلى سائر مدركات العقل فحينئذ لا يمكن الاعتماد على معطيات الحس ولا على استدلالات العقل.

ويطرح الغزالي مثالا عن النوم هنا، فالمنامات التي يراها النائم في النوم ويعتقد أنها واقعية، يكتشف بعد الاستيقاظ أنها لا واقعية لها. فعندما يتبدّل النائم من حالة النوم إلى حالة اليقظة يجد أن ما كان يراه في حالة النوم لم يكن له حقيقة مع أنه في حالة النوم لم يكن يخطر بباله أن ما يراه هو وهم.

---

(١) المنهج الجديد ص١٦٤

ولكن ما الدليل على أنه في يوم القيامة يتبين أن كل ما كان يعتبر من الحقائق في هذا العالم هو مجرد أوهام؟ وفي الواقع، يوجد في هذه الدنيا حقائق واقعية، وإلى جانبها أشياء تعتبر حقائق ولكنها ليست كذلك، وكل التخاصمات التي تقع في عالم الدنيا تقع حول تلك الأشياء التي تظهر في يوم القيامة أنها أوهام واعتبارات لا قيمة لها ومع ذلك يعتبرها الناس جزءا من الحقائق. والغزالي يريد الإشارة إلى هذه الحقيقة.

ولكن هذا الكلام لا يجدي في توجيه الإنكار: بأن المشككين لا ينكرون الواقع الموضوعي رأسا، وإنما هم يحتملون عدم مطابقة العلوم للواقع الموضوعي، فإن هذا الكلام مرجعه إلى السفسطة برأي المصنّف. إذ مرجع الكلام إلى أنه ليس هناك مجال للارتباط بالواقع الخارجي، وأن كل ما يدركه الإنسان فيحتمل فيه عدم المطابقة له.

ولكن من أين لهؤلاء العلم بأن ما قرع سمعهم مثلا من الأصوات لا وجود لها في الواقع الخارجي! فإذا لم يكن الصواب بأيديهم فهل يمكن لهم تشخيص خطأ؟ مع أن الحكم بالخطأ يستدعي وجود الواقع الموضوعي كما يستدعي معرفته. فإن عدم المطابقة للواقع فرع أن يكون الواقع معلوما لهم. بل إن الخطأ لا يمكن معرفته إلا من خلال معرفة الصواب، وكذا العكس.

الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر

وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري

والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتّب عليه آثاره، وتارة بوجود ذهني لا يترتّب عليه آثاره، وهذا هو الماهية، والاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما، فلا يدخل الذهن، وإلاّ لانقلب، وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، كمفهوم الكلي والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، وإلاّ لانقلب.

وهذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التمثّل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها.

وممّا تقدّم يظهر:

أولاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب والممكن معاً كالوجود والحياة فهو اعتباري، وإلاّ لكان الواجب ذا ماهية تعالى عن ذلك.

وثانياً: أنّ ما كان منها محمولا على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباري، وإلاّ كان مجنسا بجنسين فأزيد، وهو محال.

وثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتبارية لا حدّ لها، و لا تؤخذ في حدّ ماهية من الماهيات.

وللاعتباري معانٍ أُخر خارجة عن بحثنا:

منها: الاعتباري مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود.

ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه.

ومنها: ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، للحصول على غاية عملية، كإطلاق الرأس على زيد، لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبّر أمرهم ويصلح شأنهم ويشير إلى كلٍّ بما يخصّه من واجب العمل.



شرح المطالب

هذا الانقسام هو للعلم الحصولي التصوري لا التصديقي. والمراد من الحقيقي المفهوم الذي يوجد في الخارج بوجود خارجي، ويوجد في الذهن بوجود ذهني. أي المفهوم الذي هو لا بشرط من حيث الخارج ومن حيث الذهن، فيمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن يوجد في الذهن. ولكن ذلك الشيء إذا وجد في الخارج فيوجد بوجود خارجي، وإذا وجد في الذهن فيوجد بوجود ذهني.

وهذا المفهوم يسمى بالمفهوم الحقيقي وهي الماهيات؛ فإن الماهيات يمكن أن توجد في الخارج بوجود خارجي ويمكن أن توجد في الذهن بوجود ذهني. ومن هنا كان الارتباط بالخارج من خلال الماهية: فإن الوجود الذهني والوجود الخارجي متحدان من حيث الماهية، وإلا لو كانا متحدين من حيث الوجود للزم أن تكون آثار الخارج موجودة في الذهن، وآثار الذهن موجودة في الخارج، وكلاهما محال. ولعل تسمية هذا المفهوم بالحقيقي من جهة أنه يسأل عنه بما الحقيقية[1]؛ فإنه يسأل بما الحقيقية عن ماهية الإنسان.

وفي مقابل المفهوم الحقيقي يوجد قسمٌ آخر من المفاهيم هي المفاهيم التي حيثية المصداق فيها إما في الخارج أو في الذهن. فإذا كان مصداق ذلك

---

(١) ذكر المناطقة أن المطالب الأساسية ستة: وهي مطلب ما الشارحة، ومطلب ما الحقيقية، ومطلب هل البسيطة، ومطلب هل المركبة، ومطلب لم الثبوت، ومطلب لم الاثبات. . وما الشارحة مقدمة على هل البسيطة فإن ما لا وجود له فلا ماهية له، ثم هل البسيطة مقدمة على ما الحقيقية، وبعد ما الحقيقية هل المركبة، ومطلبا لم.

المفهوم في الخارج فلا يمكن أن يكون في الذهن، وإن كان في الذهن فلا يمكن أن يكون في الخارج. وهذا بخلاف القسم الأول.

والقسم الثاني كالمعقولات الثانية الفلسفية والمعقولات الثانية المنطقية: ومثال المعقولات الثانية الفلسفية كالوجود، والوحدة، والكثرة، والفعلية، والعلة، والمعلول. فالوجود مفهوم ومصداقه في الواقع الخارجي ولا يمكن أن يكون مصداق الوجود في الذهن، إذ أن حيثية الوجود أنه في الخارج فلا يعقل أن يوجد في الذهن، وإلا لكان ينبغي أن تترتب عليه آثار الوجود الخارجي مع أنه ليس كذلك. ومثال المعقولات الثانية المنطقية كالكلي، والجنس، والنوع. فإن مصاديقها في الذهن، فلا يوجد في الواقع الخارجي نوع أو جنس أو كلي، بل حيثيتها أنها في الذهن. وهذا المفاهيم تسمى مفاهيم اعتبارية.

وعليه، هناك سنخان من المفاهيم:

الأول: المفاهيم أو المعقولات الماهوية أو الأولية. ونسبة النفس إلى هذه المفاهيم والمعقولات نسبة الانفعال، أي أن النفس لا توجد هذه المفاهيم وإنما تفاض عليها، فهي قابلة بالنسبة لهذه المفاهيم.

الثاني: المفاهيم التي نسبة النفس إليها نسبة الإيجاد والفعل، فالنفس تخترعها وتوجدها ولكن ليس جزافا واعتباطا وإنما ضمن آلية خاصة، وتحملها على مصاديقها في الواقع الخارجي.

وهنا سؤال: وهو هل أن نسبة هذه المفاهيم الاعتبارية[١] إلى مصاديقها هي نسبة المفاهيم الحقيقية إلى أفرادها أم لا؟ فالإنسان مفهوم حقيقي وله نسبة

---

(١) مسلك المشهور هو أن الماهية وأمثالها معقول أولي، والوجود وأمثاله معقول ثانوي. ولكن الأمر في الحقيقة بالعكس، فإن الماهيات معقولات ثانوية، والوجود معقول أولي. والسيد العلامة يتماشى هنا مع مسلك المشهور.

إلى أفراده في الخارج فيحمل عليها، والوجود مفهوم اعتباري ويحمل على مصاديقه في الخارج. فهل هذا الحمل بنحو واحد أم بنحوين؟

يقول المصنّف ان نسبة المفاهيم الحقيقية إلى أفرادها تختلف عن نسبة المفاهيم الاعتبارية إلى مصاديقها، والفرق هو أن المفهوم الحقيقي عندما ينسب إلى أفراده فإنه يشكّل ماهية ذلك الفرد، فالإنسانية إذا حملت على زيد تشكّل ماهية زيد وهي الحيوانية الناطقية التي هي الإنسان. المفهوم الحقيقي مأخوذ في حد الفرد وفي حدّ ما يصدق عليه أي في جنسه وفصله.

ولكن المفهوم الاعتباري عندما يصدق على مصاديقه في الخارج، فليس هو بحيث يكون جزءا للمصداق بنحو الجزء الماهوي، فالشيئية إذا حملت على الإنسان لا تكون مأخوذة في حدّ الإنسان.

وعليه، هناك فارق بين المفاهيم الحقيقية والاعتبارية، ولأجل التمييز بينهما اصطلحوا في الفلسفة على ما تصدق عليه المفاهيم الحقيقية بالأفراد. وعلى ما تصدق عليه المفاهيم الإعتبارية بالمصاديق. فهناك فرق بين نسبة الكلي إلى فرده في المفاهيم الحقيقية، ونسبة المفهوم إلى مصداقه في المفاهيم الاعتبارية. فالأول نسبة المفهوم الماهوي إلى فرده. والثاني نسبة المفهوم الفلسفي إلى مصداقه.

ومن خلال ما تقدم يتضح عدة أمور:

الأول: أنّه إذا حمل مفهوم على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، فيكون مفهوما اعتباريا لا حقيقي؛ لأنه إذا كان مفهوما ماهويا يلزم أن يكون للواجب ماهية. مثل مفهوم الحي، والعالم، والقادر.. فهي كلها مفاهيم اعتبارية. ولهذا لا يتوهم من قولهم أن الحق يتصف بصفة اعتبارية لا حقيقية أنه يتصف بما لا واقع له، إذ المراد من الاعتبارية هنا ما ليس بماهوي، فالاعتباري له واقع ولكن ليس له ماهية.

الثاني: هناك جملة من المفاهيم تصدق على أكثر من مقولة، من قبيل مفهوم الحركة الذي يصدق على مقولة الكم، ومقولة الكيف، والأين، والوضع، وكذلك الجوهر. ومعنى ذلك أن مفهوم الحركة صادق على مقولات متباينة فيما بينها؛ لأن المقولات أجناس عالية لا يوجد بينها جزء مشترك فتكون متباينة بتمام الذات. فإذا صدق مفهوم على أكثر من مقولة يستكشف أنه مفهوم اعتباري لا ماهوي.

والدليل على ذلك برهان الخلف: فلو كان المفهوم ماهويا فتشترك فيه عدة مقولات؛ وحيث إنّ المقولات متباينة بتمام الذات فلا يمكن لمقولة واحدة أن توجد فيها أجناس متباينة بتمام الذات.

الثالث: أنّ المفاهيم الاعتبارية لا حدّ لها، فلا يوجد لها تعريف حدّي من الجنس والفصل؛ لأنها مفاهيم بسيطة غير مركبة، فالتعريف إنما يكون للماهية وبالماهية.

والمفاهيم الاعتبارية في مقابل الماهية فلا معنى لأن يكون لها تعريف حقيقي.

مضافاً إلى أنّ هذه المفاهيم لا تؤخذ في حدّ ماهية من الماهيات، لأن صدقها على مصاديقها ليس كصدق الماهيات على أفرادها. وهذا هو المعنى الأول من معاني الاعتباري في مقابل الحقيقي.

وللاعتباري معان أخر: وجملة من الاشتباهات التي تقع في الفلسفة ناشئة من الخلط بين هذه الإصطلاحات. ولهذا يبين المصنف جملة من معاني الاعتباري:

فمنها ما يقع في مقابل الحقيقي، وهو ما تقدم.

ومنها ما يقع في مقابل الأصيل بمعنى ما يكون منشأ للأثر، فالاعتباري ليس منشأ للأثر.

ومنها ما ليس له وجود منحاز، ويعبّر عنه بالانتزاعي، فله منشأ انتزاع ويوجد بوجود منشأ انتزاعه، كالإضافة التي ليس لها وجود في الخارج وإنما هي قائمة بالطرفين. وفي مقابله ما له وجود منحاز.

وهذه المعاني الثلاثة للاعتباري مرتبطة بالعقل النظري. وهناك معنى آخر للاعتباري مرتبط بالعقل العملي، وهو ما يحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، وهذه هي الاعتباريات. كالوجوب أمر اعتباري وكذا الرئاسة.

وقد عقد المصنف فصلا مستقلا في كتابه «أصول الفلسفة» حول منشأ هذا النوع من الاعتباريات. ورتّب عليها أثرا مهما حيث يقول بأن المفاهيم الاعتبارية بهذا المعنى لا تجري عليها أحكام المفاهيم الحقيقية. فمن أحكام الأمور الحقيقية أن الدور فيها محال، وكذا التسلسل، وكذا تقدّم المشروط على الشرط. وتلك الأحكام لا تجري في المفاهيم الاعتبارية. وحيث إنّ علم الأصول من الأمور الاعتبارية، فإن جريان الدور والتسلسل وتقدّم المشروط على الشرط.. ونحوها من الأبحاث لا معنى لها في علم الأصول. وبتطبيق هذه النظرية فإن نصف علم الأصول يحذف بحسب ما أفاده الشهيد المطهري.

الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر

في أحكام متفرّقة

منها: أنّ المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى معلوم بالذات، ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالِمْ، والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي يحكيه الصورة العلمية، ويسمّى: معلوماً بالعرض والمجاز، لاتّحاد ما له مع المعلوم بالذات.

ومنها: أنّه تقدّم أنّ كلّ معقول فهو مجرّد، كما أنّ كل عاقل فهو مجرّد، فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجرّدة، فهي أقوى وجودا من النفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتّبة عليها، فهي في الحقيقة موجودات مجرّدة تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة، فتتّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً لكنّا لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتّبة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا يترتّب عليها آثارها.

فقد تبيّن بهذا البيان أنّ العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية.

وبانَ أيضاً أنّ العقول المجرّدة عن المادة لا علم حصوليا عندها، لانقطاعها عن المادة ذاتا وفعلا.

شرح المطالب

ذكر المصنف في هذا الفصل للعلم الحصولي أحكام، وهي:

الحكم الأول: يقسّم العلم الحصولي إلى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، وهناك نحو من الاتحاد الماهوي ـ لا الوجودي ـ بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض؛ لأن المعلوم بالذات هو عين المعلوم بالعرض من حيث الماهية، وإن كان أحدهما غير الآخر من حيث الوجود، فالمعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي والمعلوم بالذات هو الوجود الذهني.

وفي الحقيقة فإن العلم الحصولي غير معلوم إلا بالعرض والمجاز الفلسفي، ولا ارتباط للذهن بالواقع الخارجي إلا بالعرض، وما هو معلوم بالذات هو الوجود المثالي أو الوجود العقلي لهذا الوجود المادي، فلا يكون مأخوذا من المادة الخارجية.

والمعلوم بالعرض بناء على الحركة الجوهرية متغيّر، وهو في الآن السابق غيره في الآن اللاحق. والمعلوم بالذات ثابت لكونه صورة مجرّدة عن المادة. فإذا كان المعلوم بالعرض متغيرا فلا يكون الواقع المادي هو المعلوم للذهن، بل المعلوم هو وجوده المثالي الثابت أو وجوده العقلي.

ولو كان المعلوم بالذات هو الواقع الخارجي لكان ينبغي أن يكون المعلوم متغيرا في كل آن بتغيّر الخارج مع أن الأمر ليس كذلك. فالإنسان في عالم المادة والمثال والعقل واحد من حيث الماهية، ولكنه مختلف من حيث الوجود، لاختلاف مراتب الوجود.

وعليه، فإن انكشاف الواقع المادي بالعلم يعني إنكشاف ماهيته فحسب، وإلا فإن إنكشاف نفس الوجود المادي محال.

الحكم الثاني: وهو مرتبط بنظرية المعرفة، وكيفية حصول العلم بالأشياء الخارجية.

فمن الواضح أنه توجد واقعية مادية خارجة عن الذات العالمة، وهذه الواقعية المادية الخارجة عن الذات معلومة بالعرض لا بالذات، والمعلوم بالذات هو الوجود المثالي أو العقلي لهذا الأمر المادي. وهنا يطرح سؤال: ما هو المعلوم بالذات؟ وكيف يمكن القول باكتشاف الواقع الموضوعي؟

فالإنسان في المرتبة الأولى يتعقّل المفاهيم ـ سواء كانت كلية أو جزئية ـ بالقوة لا بالفعل، وبواسطة الاتحاد مع الموجودات المجرّدة يخرج من القوة إلى الفعل.

وهنا يطرح سؤال: هل أن الموجودات العاقلة ـ كالإنسان ـ أقوى وجودا، أم أن المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة ـ والتي تتّحد النفس بها فتخرج بذلك من القوة إلى الفعل ـ هي الأقوى وجودا. يقول المصنف أن المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة هي أقوى وجودا من النفس التي تتّحد معها، وذلك لبرهانين:

البرهان الأول: أنّ المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة مجرّدة ذاتا وفعلا، فلا تحتاج في مقام ذاتها إلى المادة، كما لا تحتاج في مقام فعلها إلى المادة. وهذا بخلاف النفس ـ التي تظهر لها هذه المفاهيم ـ فصحيح أنها في مقام ذاتها مجرّدة عن المادة، ولكنها في مقام فعلها محتاجة للمادة؛ فإن تجرد المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة تجرّد تام ـ أعم من أن يكون تجرّدا عقليا أو أن يكون تجرّدا مثاليا ـ بخلاف النفس التي تتحد مع هذه المفاهيم فإن تجرّدها

ناقص؛ لأنّها متجرّدة فقط في مقام الذات، وأما في مقام الفعل فهي مادية. ومن الواضح أن المجرّد التام أقوى وجودا من المجرّد الناقص.

البرهان الثاني: هو أن النفس تستكمل بواسطة هذه المفاهيم الظاهرة لها، ومن الواضح أن المستكمل أضعف وجودا من المستكمل به.

ولقائل أن يقول: كيف يمكن أن تكون هذه المفاهيم أقوى وجودا من النفس مع أنها قائمة بالنفس؟! وبحسب المدرسة المشائية فإن العلم كيف نفساني، والكيف محتاج إلى النفس، فالعلم والإدراك كذلك. فكيف يمكن أن تكون النفس أضعف وجودا من هذه المفاهيم الظاهرة لها، مع أن هذه المفاهيم قائمة بالنفس محتاجة إليها؟

يشير المصنّف إلى أن هذه المفاهيم هي في الحقيقة موجودات مجرّدة عقلية أو مثالية، والنفس حين تتحد مع هذه الموجودات المجردة لا تتحد مع الوجود في نفسه، وإنما تتحد مع الوجود الرابط المفاض من الوجود العقلي أو المثالي، أي الصور المفاضة القائمة بالنفس. فالنفس أضعف وجودا من الجوهر المثالي أو العقلي، وهذه الصور الحاصلة في الذهن والقائمة في النفس مأخوذة من تلك الموجودات المجرّدة العقلية أو المثالية، وهذا معنى أن المفاهيم هي في الحقيقة موجودات مجرّدة عقلية أو مثالية. فإذا كان المعلوم بالذات هو الحقيقة المجرّدة تجردا عقليا أو تجردا مثاليا، وليس هو الواقع المادي، فكيف تصح دعوى العلم بالواقع المادي الخارجي؟ وكيف تصح دعوى أن ما هو معلوم بالذات هو عين ما هو معلوم بالعرض؟ وهل تكون الصور العقلية كاشفة عن الواقع المادي الخارجي حينئذ؟ وكيف يمكن التوفيق بين دعوى أن المعلوم بالذات هو الوجود العقلي أو المثالي، ودعوى أن المعلوم بالذات يكشف عن حقيقة المعلوم بالعرض مع أنه ليس معلوما بالذات؟

توضيح المطلب: أنّ المفاهيم المعلومة التي يدركها الذهن تكون مجردة عن المادة، فلو كتبت هذه المفاهيم على الورق فالمفاهيم المكتوبة هي عين المفاهيم المعلومة في الذهن، وهي أيضا غيرها، (فهو هو، وليس هو هو). وليس هذا جمعا بين النقيضين:

فهو هو: باعتبار أن ما هو معلوم في الذهن هو عين ما هو مكتوب على الورقة.

وليس هو هو: باعتبار أن أحدهما وجود مجرد والآخر وجود مادي.

وعليه، فالوجود العقلي هو الوجود المثالي، والوجود المثالي هو الوجود المادي، ولكن مع اختلاف المرتبة والأحكام، ولهذا من علم بالوجود المثالي أو العقلي فقد علم بالوجود المادي أيضا، ولكن مع اختلاف الأحكام.

ومن أحكام الوجود المادي أنه متغير، غير ثابت. وما علم من الوجود المادي ثابت، غير متغيّر. ومع ذلك فهو هو، لا أنه شيء آخر. وصحيح أن المعلوم بالذات هو الوجود العقلي والمثالي، إلا أن الوجود العقلي والمثالي هو عين الوجود المادي ولكن في مرتبة متأخرة.

والوجود المادي بما هو مادي لا يكون معلوما، باعتبار أن العلم هو حضور شيء لشيء، والذي هو متغيّر غير ثابت ولا تجتمع أجزاؤه في الوجود، فلا يمكن أن يحضر بنفسه فضلا عن أن يكون حاضرا لغيره. والعقل لارتباطه بالمادة يتصوّر أن المعلوم بالذات منتزع من المعلوم بالعرض، ومن هذه المقايسة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ينشأ العلم الحصولي. ومع ذلك لا يلزم مما تقدم السفسطة.

فالعلوم الحصولية تنشأ حقيقة من العلوم الحضورية؛ فإن المعلوم بالذات مأخوذ من الارتباط، وذلك بالعلم الحضوري. أي أن الوجود الرابط للوجود العقلي، أو الوجود الرابط للوجود المثالي يكون معلوما للإنسان بالعلم

الحضوري، فيأخذ الذهن منها صورة ذهنية، وعند ذلك يقيس الصورة إلى الواقع الخارجي. وهذا هو معنى رجوع العلوم الحصولية إلى العلم الحضوري برأي المصنف.

وكذلك الأئمة عليهم السلام حقيقة لها وجود مادي، ومثالي، وعقلي. وهذه الحقيقة التي هي وجود مادي، ومثالي، وعقلي هي حقيقة واحدة وإن كانت أحكامها في عالم المادة تختلف عنها في عالم المثال، وكذا في عالم العقل.



الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشر

كلّ مجرّد فهو عاقل [وعقل ومعقول]

لأنّ المجرّد تام ذاتاً، لا تعلّق له بالقوة، فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها، ولا نعني بالعلم إلا حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدّم.

هذا في علمه بنفسه، وأما علمه بغيره، فإنّ له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كلّ ذات تام يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو عاقل بالفعل لكل مجرّد تام الوجود، كما أنّ كلّ مجرّد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل.

فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكل معقول، لتجرّدها، وهو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجرّدة ذاتا لا فعلاً، فهي لتجرّدها ذاتها تعقل ذاته بالفعل، لكن تعقّلها فعلا يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجيا بحسب الاستعدادات المختلفة، فإذا تجرّدت تجرّداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الإجمالي، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

وغير خفيّ أنّ هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجرّدة الجوهرية، التي وجودها لنفسها، وأما أعراضها التي وجودها لغيرها فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

شرح المطالب

يتعرض هذا الفصل لبيان أحكام العلم الحضوري. والمراد من المجرّد هو المجرّد التام من حيث الذات ومن حيث الفعل. والمراد من العاقل ليس هو الكلي ـ باعتبار أن المفاهيم الكلية تسمى تعقّلا أو عقلا في مقابل المفهوم الجزئي الخيالي أو الحسي ـ بل هو المدرك والعالم بالعلم الحضوري.

وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: من الواضح أن المجردات ـ كالعقل ـ تعلم ذاتها بالعلم الحضوري، فهي حاضرة عند نفسها بالعلم الحضوري.

المسألة الثانية: أنّ المجردات تعلم أيضا غيرها من المجردات بالعلم الحضوري؛ لوجود المقتضي وفقدان المانع، فالتجرد يقتضي إمكان علم المجرد بالغير بلا أي محذور. ومعنى الإمكان هنا هو أن كل ما يمكن للشيء بالإمكان العام فهو ثابت له بالفعل؛ لعدم وجود قوة واستعداد فيه. بخلاف الإنسان فكل ما يمكن له فليس حاصلا له بالفعل، بل لا بد أن يحصل له بالتدريج ومن خلال الخروج من القوة إلى الفعل لأنه مرتبط بالمادة. وعليه، فيمكن للعقل أن يعلم بغيره علما حضوريا، وكل ما يمكن أن يعلمه بالعلم الحضوري فهو عالم به بالفعل.

نعم، لا بد من تقييد علم الموجود المجرد ذاتا وفعلا بالمجردات الأخرى بشرط: وهو أن تكون تلك المجردات من حيث المرتبة الوجودية في عرضه أو أدنى منه بحيث تكون في رتبة المعلول. فلا يمكن أن يعلم بعلته؛ للزوم أن يكون محيطا بعلته، والمعلول لا يكون محيطا بكامل علته.

والنتيجة: فإن كل موجود مجرد ذاتا وفعلا فهو عاقل يعقل ذاته وغيره بالعلم الحضوري، وهو معقول لنفسه ولغيره. وكل مجرد هو عقل، والعقل هو حضور شيء لشيء، فهو عقل وعاقل ومعقول[١]، وهذه المفاهيم الثلاثة مصداقها شيء واحد.

وقد يقال: ينبغي على ما تقدم أن تكون النفس الإنسانية المجردة عاقلة لكل ما يمكن أن يعقل من المعقولات الأخرى، فتعلم بكل ما يمكن أن يعلم علما حضوريا.

والجواب: أن النفس وإن كانت مجردة ذاتا ولكنها مادية فعلا، فلو لم تكن النفس في مقام الفعل محتاجة إلى المادة لكان الإشكال في محله. وعليه، فإذا تجرّدت النفس تجرّدا تاما، ذاتا وفعلا، فتصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وقبل أن تتجرد تجردا تاما فلا يمكن لها أن تتعقّل غيرها إلا من خلال الارتباط بالمادة بنحو تكون المادة علة معدة للارتباط بتلك العوالم. وحيث إنّ النفس مجرّدة عن المادة ذاتا فلهذا تعقل ذاتها وتعلم بها علما حضوريا ولا تغفل عن ذاتها في حال من الأحوال لا في نوم ولا في يقظة. وفيما عدا علمها بذاتها فهي تحتاج إلى المادة وإلى العلل المعدة.

فالمانع الذي يمنع النفس من أن تعلم بغيرها بالعلم الحضوري هو ارتباطها بالمادة. فعلمها بغيرها يكون بنحو تكون المادة هي العلة المعدّة لارتباط النفس بالوجود المجرّد العقلي أو المثالي.

والعلم بناء على أنه كيف نفساني عرض، ولكنه مجرّد عن المادة. وهذا البرهان على أن المجرّد عالم بذاته بالعلم الحضوري، وعالم بكل ما يمكن أن

---

(١) العقل: يعني حاضر لنفسه، وعاقل: يعني عالم ومدرك لنفسه ولغيره، ومعقول: أي معقول لنفسه ولغيره (ش).

يعلم بالعلم الحضوري، إنما يجري في الموجودات المجرّدة الجوهرية؛ وأما في الموجودات المجرّدة العرضية فالبرهان يجري في موضوعاتها لا في تلك الأعراض المجرّدة.



الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشر

في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم أنّ الجواهر المجرّدة لتمامها وفعليتها حاضرة في نفسها لنفسها، فهي عالمة بنفسها علماً حضورياً فهل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه وعلم العلة بمعلولها إذا كانا مجرّدين، وبالعكس؟ والمشاءون على الأول، والإشراقيون على الثاني، وهو الحق.

وذلك لأنّ وجود المعلول ـ كما تقدّم ـ رابطٌ لوجود العلة قائمٌ به غير مستقل عنه، فهو إذا كانا مجرّدين حاضر بتمام وجوده عند علّته، لا حائل بينهما، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً.

وكذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، إذا كانا مجرّدين، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً، وهو المطلوب.

شرح المطالب

تبيّن أن العلم الحضوري هو حكم الموجودات المجرّدة. فهل يختص مصداق العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أم أن له مصاديق أخرى؟

تقدم في الفصل السابق أن الموجود المجرد يعلم بذاته علما حضوريا، وهذا المقدار متّفق عليه بين المدرستين المشائية والإشراقية. وفي هذ الفصل تذكر ثلاثة مصاديق أخرى على نحو الافتراض:

المصداق الأول: علم العلة بمعلولها.

المصداق الثاني: علم المعلول بعلته.

المصداق الثالث: علم كل من معلولي العلة الواحدة بالآخر.

وقد وقع الخلاف في هذه المصاديق الثلاثة، فأنكرت المدرسة المشائية أن تكون هذه المصاديق الثلاثة من مصاديق العلم الحضوري، وذهبت إلى أنها من مصاديق العلم الحصولي. بينما ذهبت المدرسة الإشراقية وصدر المتألهين إلى أن علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته هما من مصاديق العلم الحضوري.

والحق برأي المصنف هو ما ذهبت إليه المدرسة الإشراقية، والدليل عليه:

أن العلة الفاعلية محيطة بكل وجود المعلول فتعلم بمعلولها علما حضوريا وليس حصوليا؛ لأن العلة في الفاعل الإلهي مجردة عن المادة، والمجرد لا يعلم بالشيء علما حصوليا انفعاليا.

نعم يمكن الاستشكال في علم المعلول بعلته، وأنه بنحو العلم الحضوري أم الحصولي؟

والمدّعى أن المعلول يعلم بعلته بالعلم الحضوري، غاية الأمر أنه قد يلتفت إلى علمه الحضوري وقد لا يلتفت.

والبرهان على ذلك هو أن المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته، ولا يمكن للمعنى الحرفي أن يتعقّل ذاته بدون أن يتعقّل المعنى الإسمي؛ إذ أن ذات المعنى الحرفي متقوّمة بالمعنى الإسمي، فلا بد أن يتعقّل أولا المعنى الإسمي أي الوجود المستقل، وهو العلة. فالوجود الرابطي ذاته متقوّمه في غيره، فلا يعلم بنفسه بالعلم الحضوري إلا إذا علم بالعلة علما حضوريا[1].

وعليه، فإن علم المعلول بنفسه علم حضوري، ولكن مع فارق وهو أن علم العلة بمعلولها علم اكتناهي وإحاطي، وعلم المعلول بعلته علم جزئي تابع لمقدار إحاطة المعلول بعلته. وهذا المقدار من وجود العلة هو ذلك الوجود الرابط المفاض من الوجود المستقل.

(١) ومن هنا يتّضح المقصود من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله معه وبعده» فإن الأشياء كلها متقوّمة بالله سبحانه وتعالى. وبهذا المعنى ورد في الروايات عن الأئمة عليهم السلام: «لا يعرف مخلوقٌ مخلوقا إلا بالله».



فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الثانية عشر

في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود ـ التي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها؛ لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدم في المرحلة الأولى ـ واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه ـ وهو العدم ـ عليه. ووجوبها إما بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف؛ إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها، فهي واجبة الوجود بالذات.

حجة أخرى: الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ووجوبها بالغير؛ إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علّة، والعلة ـ التي بها يجب وجودها ـ موجودة واجبة، ووجوبها إما بالذات أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

شرح المطالب

فيما يتعلق بإثبات ذاته تعالى ذكر المصنف برهانين:

البرهان الأول

وهو يبتني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: ثبوت أصل الواقعية، بمعنى أنه لا يمكن إنكار وجود الواقعية في الخارج.

المقدمة الثانية: أن هذه الواقعية التي هي أمر مسلّم، وبحسب تعبير المصنف في مقدمة الكتاب فإن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة واقعية وراء نفسه، هذه الواقعية قد يصيبها الإنسان فيعلم بها وقد لا يصيبها فلا يعلم بها.

المقدمة الثالثة: أن هذه الواقعية هي الوجود دون الماهية على ما تبيّن سابقا، وهي حقيقة واحدة يقابلها العدم.

والمدّعى هنا هو أن هذه الواقعية (أي الوجود الواحد) واجبة الوجود، وثبوت الوجود ضروري لها، وسلب الوجود عنها ممتنع ومحال؛ وذلك بموجب أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال. فإذن ثبوت الوجود لهذه الحقيقة واجب، وسلب الوجود عن هذه الحقيقة ممتنع.

ويوجد إشكالان على هذا البرهان:

الإشكال الأول: أن أقصى ما يفيد البرهان هو أن ثبوت الوجود لهذه

الحقيقة ضروري. أما أنها ضرورة بالذات أم بالغير فلا، فيحتمل أن تكون ضرورة بالغير لا بالذات.

والجواب: هو أنه لا يمكن أن يكون ثبوت الوجود لهذه الحقيقة بالغير، لأن ذلك يقتضي أن يكون هناك غير وراء هذه الحقيقة، مع أنه لا يوجد وراء هذه الحقيقة إلا العدم. فلا يمكن أن تتعلق هذه الحقيقة بالغير الذي هو العدم.

والحاصل: بحسب المقدمة الثالثة فإن هذه الحقيقة واحدة، فلا غير لها، فلا يكون ثبوت الوجود لها على نحو الضرورة بالغير؛ لأنه لا غير حتى تتعلق به هذه الحقيقة، ومعه تكون الضرورة بالذات.

الإشكال الثاني: هو أن هذه الحقيقة هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة، فإذا ثبت الوجوب لهذه الحقيقة فيثبت الوجوب لكل مراتب الحقيقة.

الجواب: هو أنه لو كانت الحقيقة واحدة بالوحدة الشخصية التي يقول بها العارف فلا إشكال. أما على المختار ـ من أن المراتب متعددة بنحو التشكيك في الحقيقة الواحدة كما يقول صدر المتألهين في مقابل المشائين القائلين بأن الوجود حقائق متباينة بتمام الذات ـ فالواجب بالذات هو مرتبة من مراتب حقيقة الوجود، وما عداها من المراتب يكون قائماً بتلك الحقيقة التي هي واجبة بالذات. ولا يمكن أن تكون جميع المراتب واجبة الوجود؛ فإن بعض المراتب لها ماهية وحدّ، وكل ما له ماهية وحدّ فهو ممكن الوجود. نعم، أعلى مرتبة في هذه المراتب تكون واجبة الوجود. أما المراتب الدنيا ـ كعالم العقل والمثال والمادة ـ فهي ممكنة الوجود.

خصوصيات البرهان الأول

الخصوصية الأولى: استغناء هذا البرهان عن الدور والتسلسل، وعدم

الإستعانة ببطلانهما لإثبات واجب الوجود، فسواء كان الدور والتسلسل باطلين أم لا فالبرهان تام. بل يكون هذا البرهان دليلا على بطلان الدور والتسلسل وليس العكس.

الخصوصية الثانية: أنّ البرهان يبدأ من حقيقة الوجود وليس من الممكن والمعلول كما هو الحال في البرهان الإنّي، ويحلّل هذه الحقيقة ويستنتج منها أنها واجبة.

وأما البراهين الأخرى كدليل الإمكان، أو الحركة، أو الحدوث، أو النفس، أو النظم.. فهي تفترض أن المعلول متيقّن الوجود وأن الواجب مشكوك الوجود. وهي تنطلق من الممكن المتيقّن الوجود إلى الواجب المشكوك الوجود.

ولكن تقدم أن الممكن معنى رابط وحرفي، فلا يعقل أن يكون المعنى الحرفي متيقن الوجود، والمعنى الإسمي مشكوك الوجود؛ لأن فرض المعنى الحرفي فرض وجود المعنى المستقل.

والبرهان المتقدم يسمى ببرهان الصدّيقين، وقد ذكره عدة من الفلاسفة بتقريبات مختلفة، كالشيخ الرئيس، والحكيم السبزواري، وصدر المتألهين، والمصنف.. وذكر البعض ما يقرب من عشرين تقريباً لهذا الدليل[1].

البرهان الثاني

بعدما ثبت أن حقيقة الوجود هي المتحققة في الخارج، فيدور أمر الوجود بين أن يكون واجبا أو ممكنا، وعليه، فما لم يثبت وجوب الوجود فيكون الوجود ممكنا لا غير. وإذا كان ممكنا فهو معلول؛ لتساوي الممكن في النسبة إلى الوجود والعدم، وإذا كان كذلك فيحتاج إلى علة، فيكون معلولا.

---

(١) وهو الآشتياني صاحب الحاشية.

وكل موجود فهو واجب الوجود؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فقد تقدم في أبحاث سابقة أن الوجود كاشف الوجوب بمقتضى بطلان القول بالأولوية. ولكن هذا الوجوب وجوب بالغير وليس بالذات؛ لأن المفروض أن الممكن معلول، فلو كان واجبا بالذات لاستحال أن يكون له علة، وحيث إنّه معلول فيكون وجوبه بالغير.

وهذا الغير إما واجب بالغير أيضا وإما واجب بالذات، فإن كان واجبا بالغير فإما أن تكون علته هو نفس الوجود الممكن بالذات فيلزم الدور، وإما أن تكون علته الغير أيضا فلا تقف السلسلة إلى حد فيلزم التسلسل المحال. وحيث إنّ الدور والتسلسل محال فلا بد أن تنتهي سلسلة الوجوبات بالغير إلى الوجوب بالذات، وهو المطلوب.

خصائص البرهان الثاني

الخصوصية الأولى: أنه يبتني على إبطال الدور والتسلسل في الرتبة السابقة. وهذا ما يسمى ببرهان الإمكان.

الخصوصية الثانية: أنه يبدأ من الممكن لا من حقيقة الوجود، بخلاف البرهان الأول.

ومن هنا قيل أنّ البرهان الثاني أقرب إلى أصالة الماهية؛ لأن الإمكان لازم لا ينفك عن الماهية، فإذا كانت الماهية أصيلة فيكون إمكانها أصيلا، وإذا كانت اعتبارية فيكون إمكانها أيضا اعتباريا. بينما يرى صدر المتألهين أن هذا البرهان أقرب إلى برهان الصديقين وليس به؛ لأنه يعتمد في مقدماته على بطلان الدور والتسلسل.

الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشر

في إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيته تعالى بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فَرْضُ التكثّر فيها، إذ كل ما فرض ثانيا لها عاد أوّلاً، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثانٍ عادَ مع الأوّل اثنين، وهكذا.

حجة أخرى:

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما عن الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركّب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ولازِمُ التركّب الحاجة إلى الأجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنى الصرف.

تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجة: أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهيّة، يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولا عرضيا.

وأُجيب عنه: بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة، وهو غير جائز.

على أنّ فيه إثبات الماهية للواجب، وقد تقدّم إثبات أنّ ماهيته تعالى وجوده، وفيه أيضا اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدّم أصالته واعتباريتها ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.

ويتفرّع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى أنّ وجوده تعالى غير محدود بحدّ عدمي يوجب انسلابه عما وراءه.

ويتفرّع أيضا أنّ ذاته تعالى بسيطة، منفيّ عنها التركيب بأيّ وجه فُرِضَ، إذ التركيب بأيّ وجه فرض لا يتحقّق إلاّ بأجزاء يتألّف منها الكل ويتوقّف تحقّقه على تحقّقها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

شرح المطالب

تقدم في الفصل السابق أن مفهوم واجب الوجود له مصداق في الواقع الخارجي؛ أي أن هناك موجود يجب له الوجود، وأن الوجود ضروري الثبوت له والعدم ضروري الإمتناع عليه. ويقع الكلام في هذا الفصل في أن هذا المصداق هل هو واحد أو متعدّد؟ وإذا كان واحدا فهل أن الوحدة التي يتّصف بها واجب الوجود هي وحدة عددية بحيث يمكن فرض ثان لها أم أنها وحدة غير عددية بحيث يستحيل فرض ثان لها.

برهان التوحيد

إثبات وحدانيته تعالى يبتني على أصل، فقد ثبت في المباحث الكلية للوجود أن واجب الوجود لا حدّ له ولا ماهية، وأن ماهيته إنيته، ويستحيل أن يكون له وراء حقيقته ماهية، فالواجب الوجود ليس له إلا حقيقة الوجود وصرف الوجود. وهذه الحقيقة لا يخالطها غيرها؛ وإلا لو كان لهذه الحقيقة ماهية فقد خالطها غيرها، وإذا لم يكن لها ماهية فلا يوجد خليط معها. فهي حقيقة فقط ليست إلاّ. وعليه، فإن حقيقة الواجب الوجود صرفةٌ، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فالواجب الوجود لا يتثنى ولا يتكرر.

وعليه، فالبرهان الأول لإثبات وحدانية واجب الوجود يتشكّل من قياس من الشكل الأول:

ـ الصغرى: أنّ حقيقة واجب الوجود صرفة.

وقد تقدم أن الواجب لا ماهية له (الماهية بالمعنى الأخص)، وإنما ماهيته إنيته (الماهية بالمعنى الأعم).

ـ الكبرى: أنّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

فإذا لم يكن للواجب ماهية، فلا يخالطه غير حقيقته، فهو نفس الحقيقة الصرفة ليس إلاّ، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

ـ النتيجة: هي أنّ واجب الوجود لا يتثنى ولا يتكرر.

الوحدة الحقة

إذا كانت حقيقة الواجب الوجود واحدة، فهذه الوحدة هل يمكن فرض ثان لها أم لا؟ فقد يكون الشيء واحدا ومع ذلك يمكن فرض ثان له، كما لو لم يكن لمفهوم الإنسان إلا مصداق واحد في الواقع الخارجي فإن هذه الوحدة قابلة لأن يفرض ثان لها. وعليه، هل أن وحدة الواجب الوجود قابلة للتثنية بحيث يمكن فرض ثان لها فتكون وحدة عددية، أو أن وحدة الواجب الوجود لا تقبل التثنية فتكون وحدة غير عددية.

البرهان الأول لإثبات وحدانية الواجب تعالى

قد يقال أنّ وحدة الواجب الوجود وحدة غير عددية فلا تقبل التثنية. والبرهان على ذلك هو نفس صرافة الشيء: فإنه إذا ثبت أن الشيء صرفٌ فكما تثبت وحدته يثبت أيضا إستحالة فرض ثان له. فالصرافة لا تثبت فقط وحدانية المصداق وإنما تثبت أيضا إستحالة فرض ثان له.

فصرف الشيء إذا فرض له ثان، فإن كان يوجد بينهما ميزٌ بحيث يكون الثاني متميّزا عن الأول فيلزم اجتماع النقيضين؛ فما فرض صرف ليس بصرف لوجود جهة اشتراك فيه وجهة امتياز، وما لم تتحقق جهة الامتياز فلا يمكن فرض الثاني لها. وعليه فالإثنينية تستدعي التميّز، والتميّز لا يجتمع مع صرافة الأول. وإن لم يكن يوجد بينهما ميز، بحيث لم يكن الثاني متميّزا عن الأول فيلزم أن الثاني هو الأول، إذ لا ميز بينهما.

وعليه، فإذا كان الأول صرفا فيستحيل فرض ثان له؛ لأن الثاني إذا كان متميزا عن الأول فذلك يتنافى مع صرافة الأول. وإن لم يكن الثاني متميزا عن الأول فيلزم أن يكون الثاني هو الأول. والوحدة التي يتصف بها الواجب سبحانه وتعالى هي وحدة يستحيل فرض ثان لها. وهي الوحدة الحقّة التي لا يكون الواحد والوجود فيها من قبيل الصفة والموصوف، بل الوجود عين الواحد، والواحد عين الوجود[1].

البرهان الثاني لإثبات وحدانية الواجب تعالى

لو فرض أن واجب الوجود متعدد فيلزم تركب الواجب، وحيث إنّ التركّب ينافي الوجوب فيستحيل أن يكون واجب الوجود متعدّدا.

وجه الملازمة: وهو أنه لو فرض أن واجب الوجود متعدد فيلزم فيه التركب، وذلك لأنه إذا فرض أن هناك واجبين في الوجود فيشتركان في حقيقة الوجوب بأن يكون كل منهما واجبا، ومصداقا للوجوب فيكون بينهما جهة اشتراك وحيث إنّهما إثنان فلا بد أن يكون بينهما جهة امتياز حتى تحصل الإثنينية. وبهذا يلزم تركّب كلّ منهما.

بطلان اللازم: وهو أن كل مركب محتاج إلى أجزائه، والواجب غني عن كل شيء، فوجوب الوجود ينافي الاحتياج. وبناء على تعدد الواجب يلزم احتياج الواجب لأنه مركّب مما به الامتياز وما به الاشتراك، فيكون هذا المركب محتاجا إلى أجزائه في التعقّل. والمحتاج لا يمكن أن يكون غنيا صرفا.

(١) وبذلك يتضح قول أمير المؤمنين عليه السلام: «واحد لا كالعدد» باعتبار أن الوحدة العددية يمكن فرض ثان لها وتقابلها الكثرة العددية، بخلاف الوحدة الحقة. ويتضح أيضا ما ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «أن كلّ مسمى بالوحدة غير قليل» لأن وحدته عددية فيمكن أن يفرض الكثير في مقابله، إلا الله سبحانه وتعالى فإنه يتّصف بالوحدة التي لا تتّصف بالقلة، لأنها ليست وحدة عددية حتى تقبل الكثرة في مقابلها (ش).

ويرد على هذا الدليل إشكالان:

الإشكال الأول: أن هذا البرهان ينسجم مع مبنى أصالة الماهية وليس مع مبنى أصالة الوجود، وذلك باعتبار أن هذا البرهان يفترض أن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، وتقدم فيما سبق أن حقيقة الوجود واحدة مشكّكة وأن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك.

الإشكال الثاني: هو أن البرهان غير تام حتى على مبنى أصالة الماهية؛ وذلك لأنه إذا كانت الماهية هي الأصيلة فيكون الوجود اعتباريا، وما يتبع الوجود من الأحكام كالوجوب يكون أيضا اعتباريا. ومعه يكون وجوب الوجود مفهوما اعتباريا وليس له حقيقة في الخارج حتى يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. فلو كان لوجوب الوجود حقيقة في الخارج لتركّب هذا الموجود مما به الاشتراك ـ وهو وجوب الوجود ـ ومما به الامتياز. ولكن المفروض أن الوجود مفهوم اعتباري فيكون الوجوب أيضا مفهوما اعتباريا. فلا يكون له ما بإزاء في الخارج حتى يؤدي إلى تركّب الواجب. ومعه لا يكون الدليل لإثبات وحدانية الواجب تاما حتى على مبنى أصالة الماهية.

تتمة

التتمة التي ذكرها المصنف ترتبط بالدليل الثاني، وهي تتعلق بشبهة إبن كمّونه. وهي شبهة كانت تعتبر من الشبه العويصة حتى أطلق عليها اسم شبهة افتخار الشياطين.

وإشكال إبن كمّونه هو أنه لا داعي لافتراض جهة اشتراك وجهة امتياز بين الواجبين، بل لا يكون بينهما جهة اشتراك أصلا، وإنما جهة امتياز فحسب. وكلّ منهما مباين للآخر تمام المباينة. فهما هويتان بسيطتان لا يوجد بينهما جهة اشتراك. وتركّب الواجب إنما نشأ من الإفتراض بأنه في الواجبين يوجد جهة اشتراك وجهة امتياز. والحال أنه لا يوجد بين الواجبين إلا جهة

الإمتياز. وعليه، يمكن فرض التعدّد مع حفظ البساطة، فلا يلزم من التعدد التركب في الواجب.

قد يقال: لا معنى للقول بأنه لا يوجد بين الواجبين جهة اشتراك، وذلك لصدق وجوب الوجود عليهما معا.

والجواب: أن صدق مفهوم على مصداق يكون على نحوين: إذ تارة يكون صدقا ذاتيا بنحو يؤخذ جزءا في ذات الشيء. وأخرى يكون صدقا عرضيا فلا يؤخذ في ذات ذلك الشيء.

وعلى سبيل التوضيح ففي مثل «زيد إنسان»، يكون صدق الإنسان على زيد صدقا ذاتيا وليس عرضيا؛ لأن الإنسان مأخوذ في ذات زيد، فيحتاج إلى جهة الامتياز.

وفي مثل «الكيف عرض»، يكون صدق العرض على الكيف صدقا عرضيا لا ذاتيا، فلا يؤخذ في ذات المصداق حتى يكون له ما بإزاء، ومن هنا يحتاج إلى ما به الامتياز.

وعليه، فمفهوم العرض يصدق على الكيف وعلى كل المقولات العرضية، ولا يلزم من ذلك أن تكون المقولة مركبة من العرض ومن شيء آخر حتى يكون العرض جنسا للأقسام التسعة التي تحته. وقد تقدم سابقا أن المقولات العرضية بسيطة مع أنه يصدق عليها جميعها مفهوم العرض الواحد.

وعليه، فلا مانع من أن يصدق مفهوم واجب الوجود على مصداقين متباينين بتمام الذات صدقا عرضيا وليس ذاتيا.

سيما وأن أحد اتجاهات أصالة الوجود يتبنى القول بأن الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات، ومع ذلك يصدق عليها جميعها مفهوم واحد وهو مفهوم الوجود، وهذا يعني أن مفهوم الوجود المحمول عليها عرضي خارج عنها لازم

لها، لا أنه ذاتي لها. فلا محذور في فرض أن المصاديق بسيطة بكل جهاتها، ويصدق عليها مفهوم واجب الوجود صدقا عرضيا لا ذاتيا. وبالتالي لا يلزم محذور أنه لو كان الواجب متعددا للزم التركب في الواجب. وعليه، يمكن فرض التعدّد مع حفظ البساطة، ولا يلزم منه التركب في الواجب.

الجواب: تقدم أنه لا يمكن فرض حقائق متباينة للوجود مع كونها بسيطة بحيث ينتزع منها جميعا مفهوم الوجود الواحد، بل هو مستحيل؛ لأنه يلزم وحدة الكثير وكثرة الواحد.

والفرق بين مفهوم واجب الوجود وبين مصداق واجب الوجود هو أن مفهوم واجب الوجود هو عين المصداق ولكن بالوجود الذهني. وأن مصداق واجب الوجود هو عين المفهوم ولكن بالوجود الخارجي. وإنما كان المفهوم مفهوما للمصداق باعتبار حكايته عنه؛ وإلا لو لم تكن بينهما رابطة فلا يكون المفهوم مفهوما للمصداق. وهذا خير شاهد على أن المفهوم لكي ينتزع من المصداق فلا بد من وجود خصوصية في المصداق تكون منشأ لانتزاع المفهوم. ونفس هذه الخصوصية تكون موجودة في المصداق الآخر حتى يصير منشأ لانتزاع مفهوم واجب الوجود. وهذا هو ما به الاشتراك، فيرجع الإشكال نفسه.

الإشكال الثاني على شبهة إبن كمونه هو ما جاء في كلامه حيث قال: «لما لا يجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية»، فهو يفترض للواجب سبحانه وتعالى ماهية، وأن كل منهما مختلف عن الآخر بتمام الماهية. مع أن الواجب سبحانه وتعالى لا ماهية له، فلا يلزم فرض أن لكل من الواجبين ماهية مختلفة بتمام الماهية.

الإشكال الثالث: يرد على قول ابن كمونة: «يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته» أنه إذا كان لكل من الواجبين ماهية، وحيث إنّهما ليسا معلولين

لعلة، فتكون علتهما هي ماهيتهما، أي تكون ماهية كل من الواجبين علة لوجوده. وحيث إنه تقدم في الأبحاث السابقة أن الماهية أمر اعتباري، وأن الوجود أمر أصيل. فلا يمكن أن يكون الاعتباري علة للأصيل.

هذا فيما يرتبط بالشبهة والجواب عليها وتقدم أن الدليل الثاني ليس تاما في نفسه، فلا يكون عليه المعول في إثبات وحدة الواجب حتى يقال أنّ الدليل الثاني مبتلى بشبهة إبن كمونه، بل المستند في إثبات وحدانية الواجب هو قانون الصرافة.

ومما تقدّم يتّضح أمران:

الأول: أنّ الواجب سبحانه وتعالى ليس محدودا بحدّ عدمي، فالواجب ليس فيه فقدان. وكل موجودات عالم الإمكان محدودة بحدود عدمية، ولهذا فإنها تسلب عما ورائها: كالإنسان يسلب عنه الحجرية والشجرية، لأنه محدود بحد، فلا يكون موجودا فيما وراء ذلك الحد. وهذا يتنافى مع الصرافة. فإن الصرف ليس محدوداً بحد ومن هنا فلا يسلب شيء عما وراء حدّه إذ لا حدّ له.

الثاني: أنّ الواجب سبحانه وتعالى ليس مركّبا بأي نحو من أنحاء التركيب، فلا يتركب من المادة والصورة الخارجية، أو من الأجزاء المقدارية، أو من المادة والصورة العقلية، أو من الجنس والفصل، أو من الماهية والوجود. وكل ممكن فهو مركب من ماهية ووجود. والواجب سبحانه وتعالى بسيط من كل جهة فلا يوجد فيه أي نحو من أنحاء التركيب؛ لأنه إذا كان مركبا فيتنافى ذلك مع الصرافة إذ الصرف هو الذي لا يخالطه غيره.

الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشر

في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي

كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى، وكل ممكن فإنّ له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علة بها يجب وجودها فتُوجَد، والعلة إن كانت واجبة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات، فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات.

ومن طريق آخر:

ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانية فقراء في أنفسها، متعلّقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنما تتقوّم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه غنيّ في ذاته لا تعلّق له بشيء تعلّق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود تعالى وتقدّس.

فتبيّن أنّ الواجب الوجود تعالى هو المفيض لوجود ما سواه، وكما أنّه مفيض له مفيض لآثاره القائمة به والنسب والروابط التي بينه، فإنّ العلة الموجبة للشيء المقوّمة لوجوده علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به

ومقوّمة لها. فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لِما سواه، المالك له، المدبّر لأمره، فهو ربّ العالمين، لا ربّ سواه.

تتمـــة

قالت الثنوية: إنّ في الوجود خيراً وشراً، وهما متضادان، لا يستندان إلى مبدأ واحد، فهناك مبدءان: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور.

وعن أفلاطون في دفعه: أنّ الشرّ عدم، والعدم لا يحتاج إلى علة فيّاضة، بل علته عدم الوجود. وقد بُيّن الصغرى بأمثلة جزئية كالقتل الذي هو شرٌ مثلاً، فإنّ الشرّ ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمال له، ولا حدّة السيف مثلاً وصلاحيته للقطع، فإنّه كمال فيه، ولا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فإنّه من كمال البدن، فلا يبقى للشرّ إلاّ بطلان حياة المقتول بذلك، وهو أمر عدمي، وعلى هذا القياس في سائر الموارد.

وعن أرسطو: أنّ الأقسام خمسة: ما هو خير محض، وما خيره كثير وشرّه قليل، وما خيره وشرّه متساويان، وما شرّه كثير وخيره قليل، وما هو شرّ محض، وأوّل الأقسام موجود كالعقول المجرّدة التي ليس فيها إلا الخير، وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات المادية التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، فإنّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً، وأما الأقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة، أما ما خيره وشرّه متساويان فإنّ في إيجاده ترجيحاً بلا مرجح، وأما ما شرّه كثير وخيره قليل فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح، وأما ما هو شرّ محض فأمره أوضح، وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير، وأما الشرّ القليل فقد استند إليها بعَرَض الخير الكثير الذي يلزمه.

شرح المطالب

إذا كان الواجب الوجود واحدا، فهل يلزم من ذلك أن يكون الخالق واحدا أيضا، أم يمكن أن يكون الواجب سبحانه قد أوجد موجودات متعددة وفوّض إليها الخلق بحيث يكون الخالق متعدّدا والواجب واحد؟ وحيث إنّه لا تلازم بين الأمرين ـ فلا يلزم من إثبات وحدانية الخالق إثبات وحدانية الواجب الوجود ـ تعرض المصنف في هذا الفصل لإثبات أنه كما أن الواجب واحد فكذلك الخالق يكون واحدا، وإذا ثبت أن الخالق واحد يثبت أن المالك والمدبّر ورب هذا العالم أيضا هو ربّ واحد.

البرهان الأول على وحدة الخالق

وهو أنه قد ثبت في الفصل الثاني أن الواجب واحد، فيثبت أن جميع ما عداه يكون ممكنا، والإمكان هو تساوي نسبة الشيء إلى الوجود والعدم، فلا توجد فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. ولكي يخرج الممكن عن حدّ الاستواء يحتاج إلى علة مخرجة، وهذه العلة إما هي الواجب وإما مستندة إلى الواجب، فكل ما سواه معلول له سبحانه وتعالى، فيكون مخلوقا له، وعليه فالخالق واحد.

وهذا البرهان ينسجم مع مبنى أصالة الماهية. فإذا كانت الماهية هي المتحققة في الخارج فتكون الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولهذا تحتاج إلى علة مخرجة. وتساوي النسبة يبتني على الإمكان الماهوي، وذلك في مقابل الإمكان الفقري الذي لا يبتني على تساوي النسبة، بل هو صفة للوجود.

فالوجود الممكن هو وجود فقير، أي وجود رابط لا قوام له إلا بغيره. وحيث إنّه ثبت أنه لا يوجد غني مطلق إلا هو، فلا يوجد في عالم الوجود إلا وجود واحد مستقّل، وما عداه يكون وجودات رابطة متقوّمة به سبحانه وتعالى.

تتمة

إذا كان الخالق واحدا، فما هو مبدأ الشرور في العالم؟

يقول تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾[1]. ويقول: ﴿**الذي أحسن كل شيء خلقه**﴾[2]. والنتيجة: كل ما صدق عليه أنه شيء فهو مخلوق لله، وكل ما صدق عليه أنه مخلوق لله فهو مخلوق على أحسن وجه: فكل ما صدق عليه أنه شيء فهو حسنٌ.

وإذا كان كل ما يصدق عليه أنه شيء يصدق عليه أنه حسن، فما هو منشأ الشرور؟ وهل لها خالق غير الله تعالى؟ من هنا نشأت شبهة الثنوية القائلين بوجود مبدأين للعالم: مبدأ للخير، ومبدأ للشر[3].

وعليه، فالخالق لهذا العالم واحد، وينتج عن ذلك أن المالك والمدبّر هو واحد أيضا[4]، فهو ربّ العالمين لا رب سواه. وفي مقابل هذا الكلام توجد دعوى الثنوية القائلة بأن لهذا العالم مبدأين وخالقين: خالق للخيرات، وخالق للشرور. واستدلّوا على ذلك بدليل يبتني على ثلاث مقدمات:

---

(١) الرعد / ١٦.

(٢) السجدة / ٧.

(٣) يرى المصنف في تفسير الميزان أن المشركين في زمن الرسول ﷺ لم يكونوا من المشركين في الخالقية أو في وجوب الوجود، وإنما كانوا يشركون في الربوبية. ولهذا يقول القرآن الكريم (ولئن سئلتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنّ الله) فهم يقبلون بأن واجب الوجود واحد، بل يقبلون بأن الخالق واحد، ولكن يقولون (أأرباب متفرّقون) وذلك ليقرّبوهم إلى الله زلفى، ويعتقدون أن تدبير العالم موكول إلى غيره سبحانه وتعالى (ش).

(٤) قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ الرعد / ١٦.

المقدمة الأولى: أن في هذا العالم خيرا وشرا، فالوجود ينقسم إلى قسمين: خير وشرّ. والإنسان يرى بالنظرة الابتدائية أنه يوجد في هذا العالم المادي خيرات وشرور.

المقدمة الثانية: أن الخير والشر متضادان باعتبار أنهما أمران وجوديان؛ لأن مقسم الخير والشر هو الوجود، فالوجود إما خير وإما شر، وهما متضادان.

المقدمة الثالثة: أن الخير والشر لا يمكن أن يصدرا من مبدأ واحد. والدليل على ذلك هو أنه لا بد من فرض سنخية بين العلة والمعلول، والمراد من السنخية هو أن توجد في العلة خصوصية تكون منشأ لصدور المعلول، وإلا لو لم توجد سنخية بين العلة والمعلول، ولم تكن هناك خصوصية في العلة بها تصير منشأ لصدور المعلول من العلة، فيترتب على ذلك أنه يصح صدور كل شيء من كل شيء، ويكون كل شيء معلولا لكل شيء، وهو محال. وحيث إنّ الخير والشرّ متضادان، فلا يعقل أن يكون مبدأ الخير والشر واحدا؛ إذ لا بد من سنخية بين العلة والمعلول، فيكون لمبدأ الخيرات خصوصية، ولمبدأ الشرور خصوصية أخرى: ومقتضى مبدأ السنخية أن الخيرات لا بد أن تصدر من مبدأ وخالق فيه خصوصية أن لا يكون منشأ إلا لصدور الخيرات. وهذه الشرور أيضا تحتاج إلى علة ومبدأ فيه خصوصية أن لا تصدر منه إلا هذه الشرور. فيلزم ـ بناء على مبدأ السنخية ـ وجود مبدأ للخير ومبدأ آخر للشر.

نعم، إذا لم تشترط السنخية بين العلة والمعلول فيمكن أن يكون للخير وللشر مبدأ واحد، ولكن يلزم من ذلك صدور كل شيء من كل شيء، ومعلولية كل شيء لكل شيء. فالخالق ـ على هذا المبنى ـ يكون واحدا، فيكون من جهة مبدأ للخيرات، ومن جهة أخرى مبدأ للشرور.

إلا أنه يلزم ـ على المبنى المذكور ـ التركّب في الواجب سبحانه وتعالى. ومع كونه بسيطا من كل جهة فلا يمكن فرض تعدد الخصوصية والجهة في الخالق سبحانه وتعالى. فيدور الأمر بين إنكار السنخية، وهو محال. والإلتزام بالتركب في الخالق، وهو أيضا محال. ويبقى احتمال آخر، وهو الإلتزام بوجود مبدأين. ويوجد جوابان عن هذه الشبهة:

١. جواب افلاطون

وهو أن المقدمة الأولى في البرهان السابق إذا كانت تامة، بأن يكون الشر أمرا وجوديا وكذلك يكون الخير أمرا وجوديا، فلا نقاش حينئذ في المقدمتين الثانية والثالثة أيضا. ولكن الشر أمر عدمي، ولذلك لا يوجد بينه وبين الخير تضاد، فإذا كان الشر أمرا عدميا فهو ليس بشيء حتى يحتاج إلى مبدأ وعلة. وعليه، فكل ما في العالم هو خير محض، والشرور أمور عدمية، والأعدام لا تحتاج إلى علة حتى يبحث عن مبدأ الشرور.

وعلى سبيل المثال فلو أن شخصاً قام بقطع رقبة آخر بالسيف، فماذا يسمّى هذا الفعل؟ لا شك أن القدرة على القتل ليست شرا في نفسها، بل هي خير في نفسها. كما أن حدّة السيف هي كمال في السيف وليست شرا. وأيضا إنفعال رقبة المقتول خيرٌ للمقتول، ولهذا تعتبر الرقبة غير القادرة على الالتواء مريضة. وعليه، لا قدرة القاتل على القتل شر، ولا حدّة السيف شر، ولا انفعال رقبة المقتول شر. فأين يقبع الشر؟

يقول الفلاسفة أن الإنسان يفاض عليه الروح في كل آن آن؛ فإن العلقة القائمة بين البدن والنفس حادثة، فتحتاج إلى مبدأ مفيض ومحدث، والمبدأ المفيض والمحدث لهذه العلقة في كل آن آن يتوقف في فعله على تحقق شرائط في المفاض عليه. ومن الشرائط التي لا بد منها لكي تفاض الروح في كلّ آن آن على البدن وتحصل العلقة هو أن يكون الرأس فوق البدن. ففي

الآن الذي يكون الرأس فيه على البدن تفاض الروح. وفي الآن الذي لا يكون الرأس فيه على البدن لا تفاض الروح؛ وذلك لاختلال بعض الشرائط في القابل لا الفاعل. فالشر هو عدم الإفاضة، وعدم الإفاضة باعتبار أن فعل الإنسان (أي قطع الرأس) تسبّب بفقدان احد الشرائط. فمرجع حقيقة الشر في القتل ـ بحسب التحليل ـ هي عدم الإفاضة والإعطاء، لا إعطاء شيء. ولكن العرف يتسامح فينسب الشر إلى القاتل ويعتبر أن فعل القتل شر، مع أن القاتل سلب قابلية إفاضة الروح من المحل. فإعطاء القدرة للقاتل خير، ولكن استعمال القدرة في مجال القتل تكون سببا لحصول الشر، لا أنها هي الشر.

وعليه، فهناك وجود هو خير بالذات، وهناك عدم هو شرّ بالذات. وهذا الوجود الذي هو خير بالذات قد يكون في بعض الأحيان سببا في تحقق العدم الذي هو شر بالذات. وبحسب التحليل المتقدم اتضح أن القتل هو عدم الإفاضة، وعدم الإفاضة لها سبب هو خير بالذات. ولكن حيث إنّ عدم الإفاضة أدّت إلى عدم فينسب إلى الفعل أنه شر من باب نسبة المسبّب إلى سببه. وإلا فإن هذا الفعل في واقع الأمر ليس شرا بالذات.

والنتيجة أن الشرور ليست وجودات حتى يبحث عن مبدئها، وأنه هو مبدأ الخيرات أو أنه مبدأ آخر. فهي سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن العدم ليس بشيء حتى يحتاج إلى علة، وما يحتاج إلى علة ومبدأ هو الأمر الوجودي.

ومن أبرز مصاديق الشر المعصية؛ لأنها تدخل النار. فإن قدرة الفاعل على شرب الخمر والزنا ليست شرا، والفعل بما هو فعل ليس بشر. وإنما كان الزنا شر ومعصية باعتبار أنه يحول دون تكامل القدرة العاقلة في الإنسان، فهو شر لكونه مانع عن التكامل.

وفي النتيجة العدم شر بالذات، والوجود خير بالذات. نعم، بعض الموجودات قد تكون شرا بالعرض. وبعض الأعدام قد تكون خيرا بالعرض.

وكذلك الأمراض تعتبر شرا: إلا أن الجراثيم المسبّبة للمرض هي خير وكمال في نفسها. وهي شر بالعرض، لأنها تؤدي إلى عدم الصحة وعدم السلامة.

مضافا إلى أنه لولا الأمراض في هذا العالم لما تكامل علم الطب عند الإنسان إلى هذا الحد. فلا يمكن أن يوجد عالم المادة بدون أمراض، لأن المرض من ملازمات عالم المادة التي لا تنفك عنه، ولولا عالم المادة لكان هذا العالم ناقصا.

٢. جواب أرسطو

مضافا إلى جواب أفلاطون عن شبهة الشرور يوجد جواب آخر مأثور عن المعلّم الأول أرسطو وهو أنه يمكن تقسيم الموجودات بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: الموجودات التي هي خيرٌ محض بالذات، فلا تكون شرا بالذات ولا سببا لوقوع الشر بالعرض.

القسم الثاني: الموجودات التي تكون شرا بالذات، فلا هي خير بالذات ولا خير بالعرض.

القسم الثالث: الموجودات التي تكون خيراتها في مقام المقايسة غالبة على شرورها.

القسم الرابع: الموجودات التي تكون شرورها في مقام المقايسة غالبة على خيراتها.

القسم الخامس: أن يكون الخير والشر متساويان، فلا يغلب أحدهما على الآخر.

ويرى أرسطو أن القسم الأول الذي يكون خيره محضا، والقسم الثالث الذي يكون خيره غالبا على شره، يوجدان بحسب مقتضى الحكمة الإلهية:

أما القسم الأول فحيث إنه خير محض فالفاعل تام الفاعلية، وحيث إنه لا يوجد نقص في القابل فالقابل أيضا تام القابلية، ومثاله العقول المجرّدة عن المادة، فهذه الموجودات خيّرة محضا، ولا يوجد فيها أي شر. والقسم الآخر الذي يكون خيره غالبا على شره، لا بد أن يوجد أيضا بحسب مقتضى الحكمة الإلهية؛ لأن ترك إيجاده يلزم منه الشر الكثير، وهذا بحد ذاته شر.

ولكن الأقسام الثلاثة الأخرى لا توجد بحسب مقتضى الحكمة الإلهية، وذلك:

أما القسم الخامس (ما كان شره وخيره متساويان) فلا يوجد؛ باعتبار أنه ترجيح بلا مرجّح. وأما القسم الرابع (ما كان شره غالبا على خيره) فلا يوجد أيضا؛ لأنه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح. وأما القسم الثاني المتمحض في الشرية فلا يوجد أيضا؛ لأنه إذا كان الذي شره وخيره متساويان لا يوجد، وكذلك الذي خيره مغلوب لشره لا يوجد، فإذن ما هو شر محض بالأولوية القطعية العقلية لا يوجد.

وهذا التقسيم الخماسي المأثور عن أرسطو يبتني على أن الشر أمر وجودي لا عدمي. ولعل القرائن في كلام أرسطو تشهد لذلك، فإن قوله (خيره غالب على شره، وشره غالب على خيره) يفهم منه أنهما أمران وجوديان يتزاحمان، ولو كان الشر أمرا عدميا فلا معنى للتساوي والغلبة. وإذا كان الشر أمرا وجوديا فترجع الشبهة من رأس. وحيث إنّ القسم الثاني وهو ما كان خيره غالبا على شره موجود، عاد التساؤل عن مبدأ الشرور سواء كان الشر قليلا أم كثيرا.

ويحتمل أن أرسطو يقول بأن الشرور أمور عدمية، فيطابق كلامه كلام أفلاطون. ولكن إذا كان الشر أمرا عدميا فلماذا في حال تساوي الخير والشر لا يوجد ذلك الموجود؟ فالشر ليس شيئا حتى يزاحم الخير ويمنعه عن

الوجود. بل حتى ولو كان الخير مغلوبا للشر فلا بد أن يوجد ذلك الموجود لأن الشر أمر عدمي. وعليه، فإما أن يلتزم أرسطو بأن الشر أمر وجودي فترجع الشبهة، وإما أن يلتزم بأنه أمر عدمي فيلزم أن توجد أربعة من الأقسام الخمسة، وليس قسمين فقط، ولهذا فإن كلام أرسطو لا يخلو من اضطراب وتشويش.



الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشر

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتّصافه به

تنقسم الصفات الواجبية بالقسمة الأولية إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالى وعلمه بنفسه، وتسمّى: الصفة الذاتية، وما لا يتم الاتّصاف به إلاّ مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق والرزق والاحياء، وتسمّى: الصفة الفعلية. والصفات الفعلية كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات، والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية. فنقول:

قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي، وقد ثبت في المباحث السابقة أنّ العلة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف، فمعطي الشيء غير فاقد له، فله سبحانه اتصاف ما بصفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة، فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافه بها.

فنقول: تنقسم الصفة إلى ثبوتية كالعالم والقادر، وسلبية تفيد معنى سلبياً، لكنك عرفت آنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، وما ليس بجوهر، ولمّا كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص

راجعةً إلى سلبِ سلبِ الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل» سلبُ سلبِ العلم، ومعناه: إيجاب العلم.

ثمّ الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم، وإضافية كالقادرية والعالمية، وتنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحي، وحقيقية ذات إضافة كالعالم بالغير. ولا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتبارية، وجلّت الذات أن تكون مصداقا لها، والصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية، فحكمها حكمها.

وأما الصفات الحقيقية، أعمّ من الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الإضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنّها عين الذات المتعالية، وكل منها عين الأخرى، وثانيها: أنّها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها، وثالثها: أنّها زائدة على الذات حادثة. ورابعها: أنّ معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعلَ مَنْ تلبّس بها، فمعنى كونها عالمة أنّها تفعل فعلَ العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته، وهكذا، فالذات نائبة مناب الصفات.

والحقّ هو الأوّل المنسوب إلى الحكماء، لِما عرفت أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكل كمال وجودي، ومبدأ الكمال غير فاقد له، ففي ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه، وهو العينية.

ثم حيث كان كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدة للجميع وعينها، فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

وقل بعضهم: إنّ علة الإيجاد مشيته وإرادته تعالى دون ذاته، كلام لا محصّل له، فإنّ الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات، كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات، فلم يأت

بطائل، وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّم عليها، واستناده في وجوده إليها تقدّم المعلول على العلة، وهو محال، على أنّ لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازا.

وأما القول الثاني: وهو منسوب إلى الأشاعرة، ففيه: أنّ هذه الصفات، وهي ـ على ما عدّوها ـ الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء، فإن لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات السبع، وأدلة وحدانية الواجب تبطله، وإن كانت معلولة، فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتّصفة بها أو معلولة لها، وعلى الأول كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق، على أنّ فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتّصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال.

وعلى الثاني يلزم كون الذات المفيضة لها متقدّمة عليها بالعلّية، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال.

على أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم أنه صرف الوجود الذي لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي ـ هذا خلف.

وأما القول الثالث: وهو منسوب إلى الكرّامية، فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة، كون الذات المتعالية ذات مادة قابلة للصفات التي تحدث فيها، ولازمه تركّب الذات، وهو محال، وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال، وهو محال.

وأما القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات، خلوّها عنها، وهو ـ كما عرفت ـ وجود صِرف، لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف.

شرح المطالب

البحث في المقام الثاني، وهو أنه بعد أن ثبت وجود الواجب الوجود، وأنه واحد، وأنه المبدأ المفيض لكل ما سواه، يقع الكلام في صفاته وأقسامها، ومعنى اتصافه بها. فهنا بحثان:

البحث الأول: في التقسيمات الأولية للصفات التي يتصف بها الله سبحانه وتعالى.

البحث الثاني: في معنى اتصافه بهذه الصفات.

البحث الأول في أقسام الصفات

أما الكلام في البحث الأول فإن الصفات التي يتصف بها الحق على قسمين:

القسم الأول: الصفات التي يتصف بها الواجب بغض النظر عن أي شيء خارج ذاته تعالى، كعلمه تعالى بذاته؛ فإن علمه بذاته لا يتوقف على أي شيء خارج عن مقام الذات. ويسمى هذا القسم بالصفات الذاتية أو صفات الذات.

القسم الثاني: الصفات التي لا يتّصف بها الحق تعالى إلا مع فرض أمر خارج عن الذات. والذي هو خارج الذات هو ما سواه، وما سواه معلول لفعله تعالى، فالقسم الثاني من الصفات هو الصفات التي لا يمكن انتزاعها إلا مع الأخذ بعين الاعتبار فعل الحق سبحانه وتعالى. فالله يتصف بأنه رازق بالفعل، وهذا الوصف لا يتحقق إلا إذا وجد مرزوق في الخارج، فلو لم يتحقق مرزوق في الخارج فلا يتصف الله بأنه رازق بالفعل. نعم، يكون فيه

قدرة على أن يرزق، إلا أنه ليس رازقا بالفعل. وهذا القسم من الصفات يسمى بصفات الفعل.

ومن جهة ثانية، فإن الكلام في الفصول التالية يقع في الصفات الذاتية، والدليل على أن الله سبحانه وتعالى متصف بصفات الذات يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود ولكل كمال وجودي، فالعلم والقدرة وكل كمال وجودي مبدؤه المفيض له هو الله تعالى.

المقدمة الثانية: وهي أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له؛ فإذا كان الله هو المبدأ لكل كمال وجودي فلا بد أن يكون واجدا لذلك الكمال الوجودي.

والنتيجة فإن الواجب تعالى واجد لكل كمال وجودي.

والكمال الذي يملكه الواجب تعالى لا بد أن يكون بنحو أعلى وأشرف من حيث الدرجة الوجودية من الكمال الذي يملكه المعلول: فلا يكون أضعف منه باعتبار أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له. كما لا يكون مساويا له باعتبار أنه إذا كان مساويا فلا معنى لأن يكون علة له، فلكي يكون علة لا بد أن تكون درجة وجود الكمال فيه سبحانه وتعالى أقوى من المعلول.

ومن جهة ثالثة، فإن الأدلة المتكفلة لإثبات الذات لا تتكفل بيان أن الذات متناهية أو غير متناهية، وعلى سبيل المثال فإن دليل النظام يصرّح بضرورة وجود ناظم وخالق لهذا العالم، وحيث إنّ هذا العالم مبني على أحسن وأحكم ما يمكن، فلا بد أن يكون المبدأ المفيض له عالما، وقادرا. ولكن هل أن علمه وقدرته متناهيان أم لا، فالدليل لا يثبت ذلك.

ولهذا شرع المصنف بالبحث في الصفات الذاتية وتقسيماتها، فقسّم الصفات الذاتية إلى ثبوتية وسلبية، والثبوتية هي الصفة التي تثبت شيئا

للواجب، والسلبية هي الصفة التي تسلب شيئا عن الواجب. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يسلب عنه سبحانه وتعالى أيّ وجود أو كمال وجودي، لأن الحق ليس محدودا بأي حد عدمي. وبرأي المصنف فإن الصفة السلبية ترجع إلى سلب السلب ـ بناء على أنه لا يمكن أن يسلب عنه تعالى أي كمال وجودي ـ وليس إلى سلب الكمال والوجود، وسلب السلب يرجع إلى الإثبات.

فسلب عدم العلم يرجع إلى إثبات العلم، وسلب عدم القدرة يرجع إلى إثبات القدرة. وتوجد في المسألة نظريات أخرى، من قبيل إرجاع الصفات الثبوتية إلى صفات سلبية فكون الله عالما بمعنى أنه ليس بجاهل. ولكن الحق عند الإمامية أن الصفات السلبية ترجع إلى سلب السلب، ونتيجة ذلك الثبوت.

وعليه، فإذا كان مرجع الصفات السلبية إلى صفات ثبوتية فلا توجد حينئذ صفات سلبية. ومن هنا يقع البحث في تقسيم الصفات الثبوتية، وأنها على قسمين: صفات حقيقية، وهي صفات لها ما بإزاء في الخارج. وصفات إضافية، هي صفات ليس لها ما بإزاء في الخارج.

وتنقسم الصفات الحقيقية بدورها إلى قسمين: صفات حقيقية محضة، وصفات حقيقية ذات إضافة؛ فإذا كانت الصفة بحيث إنّها كما لا تحتاج إلى فرض أمر خارج عن الذات في الواقع الخارجي كذلك لا تحتاج إلى فرض أمر خارج عن الذات في مقام التعقل والتصوّر، فتسمى صفة حقيقية محضة. وذلك من قبيل صفة الحياة؛ فلكي يتصف الحق سبحانه وتعالى في الواقع الخارجي بصفة الحياة يكفي في انتزاعها وثبوتها الذات الإلهية، كما أنه في مقام التعقّل لا تحتاج إلى تصوّر أمر خارج عن الذات.

وأما إذا كانت الصفة الحقيقية بنحو تحتاج إلى فرض الغير في مقام التعقّل، دون مقام الوجود الخارجي، فلا تحتاج إلى فرض الغير خارجا، فهي صفة حقيقية ذات إضافة، وهذه الإضافة مأخوذة في مفهومها لا في مصداقها.

ومن هنا يتّضح الفرق بين الصفة الحقيقية ذات الإضافة والصفة الفعلية: ففي الصفة الفعلية كما في مقام التعقل تحتاج إلى فرض أمر خارج كذلك في مقام الواقع الخارجي أيضا تحتاج إلى فرض أمر خارج عن الذات. ولكن هذه الصفات ذات الإضافة في مقام المصداق والواقع الخارجي لا تحتاج إلى فرض أمر خارج عن الذات ولكن في مقام تصوّرها وتعقّلها تحتاج إلى فرض أمر خارج عن الذات. وذلك من قبيل علم الشيء بغيره حيث لا بد من فرض الغير حتى يحصل للعالم علم بالغير، أما في الواقع الخارجي فلا يحتاج إلى فرض أمر خارج.

والصفات الإضافية هي تلك النسبة القائمة بين الذات وبين ذلك الغير المفروض. فالرابطة والنسبة بين العالم والمعلوم تسمى صفة إضافية، وهي التي ليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي لأنها نسبة والنسبة قائمة بطرفين. وهذه النسبة إذا نسبت إلى العالم تسمى العالمية، وإن نسبت إلى المعلوم تسمى المعلومية. فهنا أشياء ثلاثة: عالم، ومعلوم، وعالميّة. والعالمية هي النسبة بين العالم وبين المعلوم إذا أضيفت إلى العالم.

ثم يبحث المصنف في حكم الصفات الحقيقية والإضافية من جهة كونها زائدة على الذات أم أنها عين الذات. أما الصفات الإضافية فلا إشكال ولا شبهة في زيادتها على الذات؛ لأن الصفات الإضافية صفات اعتبارية وليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي، فهي أمر خارج عن الذات كالصفات الفعلية. وإنما الكلام في الصفات الحقيقية المحضة، والصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ فإنه تقدم أن الصفات السلبية ترجع إلى الصفات الثبوتية، وتبيّن أن الصفات الثبوتية الإضافية زائدة على الذات. فيبقى الكلام في الصفات الثبوتية الحقيقية، وفي الصفات الثبوتية الحقيقية ذات الإضافة.

البحث الثاني في معنى اتّصاف الواجب

ويدور البحث هنا حول معنى اتّصاف الواجب بهذه الصفات، وفي هذا المجال توجد أقوال أربعة يمكن ضبطها بالنحو التالي: إما أن يكون للواجب سبحانه صفة أو لا، والثاني هو قول المعتزلة؛ فإنهم أنكروا أن يكون للواجب أية صفة من الصفات. وعلى الأول: إما أن تكون الصفة عين الموصوف، وإما أن تكون زائدة على الموصوف. والأول هو قول الحكماء والإمامية، وهو أن الصفة عين الموصوف. وعلى الثاني: إما أن تكون الصفة الزائدة على الموصوف قديمة بقدم الذات وهو قول الأشاعرة، وإما أن لا تكون كذلك وهو قول الكرّامية، فهي عندهم حادثة وليست قديمة.

- أما القول الأول: وهو للحكماء والإمامية القائلين بأن الصفات هي عين الذات المقدسة، وكل صفة من هذه الصفات هي عين الأخرى. فالله تعالى يسمع من حيث يبصر، ويبصر من حيث يسمع. ولكن الإنسان يسمع بغير ما يبصر ويبصر بغير ما يسمع، ولهذا توجد في النفس قوى متعددة، ولكل قوة أداتها الخاصة بها. فهذه الصفات جميعا هي عين الذات، وكل صفة هي عين الأخرى.

وتبتني دعوى عينية الصفات للذات على مقدمتين، وهما:

المقدمة الأولى: أن ذات الحق سبحانه وتعالى هي المبدأ لكل كمال وجودي.

المقدمة الثانية: أن مبدأ الكمال لا يكون فاقدا لذلك الكمال.

فإذا امتنع أن تكون الذات فاقدة لأي كمال وجودي، فتكون الصفات الكمالية عين الذات. ومن هنا يتضح أن الصفات التي هي عين الذات لا تكون محدودة بأي حد عدمي، فتكون لامتناهية.

وإذا اتّضح أن الصفات عين الذات، يتّضح عند ذلك أن كل صفة من هذه الصفات هي عين الصفات الأخرى؛ وذلك باعتبار أن هذه الصفة هي عين الذات التي هي جامعة لكل الصفات ولكل الكمالات. فكل صفة هي عين الصفات الأخرى مصداقا لا مفهوما[١].

إشكال ورد

وقد يستشكل على الدليل بأنه إذا لم تكن ذاته هي المبدأ فينهدم الدليل؛ لأن المفروض فيه أن المبدأ الواجد لجميع الكمالات هو الذات، فتكون الذات واجدة لكل وجود أو كمال وجودي. أما إذا لم تكن الذات هي المبدأ لكل وجود أو كمال وجودي، وإنما كان المبدأ هو إرادته ومشيئته تعالى. فتسقط المقدمة الأولى، وبسقوطها يسقط البرهان المتقدم على إثبات عينية الصفات للذات المقدّسة.

ويجيب المصنف بأن الإرادة والمشيئة لا يخرج أمرها عن أن تكون عين الذات أو زائدة عليها: فإذا كانت الإرادة عين الذات فتكون نسبة الإيجاد والإفاضة إلى الإرادة هي بعينها نسبة الإيجاد إلى الذات؛ إذ لا فرق بين الذات والإرادة بحسب المصداق، فيثبت المطلوب.

وإذا كانت الإرادة والمشيئة ـ التي هي المبدأ لكل وجود أو كمال وجودي ـ زائدة على الذات. والصفات الزائدة على الذات هي صفات الفعل التي تنتزع من خلال فرض وجود الفعل، وانتزاع الصفة الفعلية متأخر رتبة عن الفعل؛ لأنه ما لم يتحقق الفعل في الخارج لا يمكن انتزاع هذه الصفة، فكل أمر انتزاعي متأخر رتبة عن منشأ انتزاعه.

---

(١) ومن هنا ورد في الروايات أنه تعالى علم كله لا جهل فيه، لا أن جهة منه علم، وجهة منه قدرة. وأيضا هو حياة كله لا موت فيه، قدرة كلها لا عجز فيه، فيكون عالما من حيث إنه قادر. وقادرا من حيث إنه عالم، ولكن بحسب المصداق لا المفهوم، وإلا فالصفات بحسب المفهوم متغايرة (ش).

فالإرادة التي هي صفة زائدة على الذات متأخرة من حيث الرتبة الوجودية عن الفعل خارجا، والفعل متقدم رتبة. والمفروض أن هذا الفعل معلول لنفس الإرادة والمشيئة فيلزم أن يكون المعلول متقدما رتبة على علته ـ التي هي الإرادة والمشيئة ـ ولا يعقل أن تكون الإرادة والمشيئة الزائدة على الذات هي علة الفعل المتقدم عليها رتبة.

هذا الإشكال الأول الذي يرد على القول بأن الإيجاد منسوب إلى الإرادة الزائدة على الذات. والإشكال الثاني هو أنه يلزم من نسبة الإيجاد إلى الذات أن تكون النسبة مجازية لا حقيقية. لأن الذات ليست هي المنشأ والموجد لهذا الوجود والكمال الوجودي، وإنما الموجد هو الإرادة. فيكون من قبيل (جرى الميزاب)، أي من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له. ومن الواضح أن نسبة الإيجاد إلى الله نسبة حقيقية لا مجازية.

ـ وأما القول الثاني، وهو قول الأشاعرة فيبتني على أمرين:

الأمر الأول: أنّ الصفات زائدة على الذات.

الأمر الثاني: أنّ الصفة الزائدة على الذات لازمة للذات لزوما لا ينفك، وحيث إنّ الذات قديمة فتكون الصفات أيضا قديمة بقدم الذات.

والذي حدا بالأشاعرة إلى القول بذلك هو أنهم حيث وجدوا أن كل صفة من صفات الممكن زائدة على الموصوف، فتصوّروا نتيجة ذلك أن الصفة في أي مورد كانت لا بد أن تكون زائدة على الموصوف، وإلا فلو كانت الصفة عين الذات لم تكن صفة.

وحيث إنه يلزم من القول بأن الصفات الزائدة على الذات حادثة وليست قديمة خلو الذات عن الصفات في فترة ما، فلا يكون له علم ولا قدرة في تلك الفترة، قالوا أنّ هذه الصفات الزائدة لازمة لا تنفك عن الذات. وإذا كانت الذات قديمة فإن لوازمها ـ وهي الصفات الزائدة ـ تكون أيضا قديمة بقدم الذات.

ومنشأ اشتباه الأشاعرة ـ حيث تصوروا أنه إذا صار الشيء صفة فلا بد أن يكون زائدا على الموصوف ـ هو الخلط بين المفهوم والمصداق، فبحسب المفهوم إذا صار شيء صفة فهو زائد على الموصوف، ولكن بحسب المصداق لا يلزم من كون الشيء بحسب المفهوم زائدا أن يكون بحسب المصداق كذلك[1].

ويوجد إشكالان أساسيان على قول الأشاعرة:

الإشكال الأول: أن هذه الصفات المفروض أنها ليست عين الذات بل هي زائدة على الذات لازمة قديمة بقدم الذات، هل هي واجبة أم أنها معلولة؟ ممكنة أم واجبة؟

فإن كانت الصفات السبع الذاتية واجبة فيلزم أن يكون القدماء ثمانية، ومع أن الأشاعرة أنفسهم لم يصرحوا بذلك إلا أن لازم قولهم هو وجود ثمانية قدماء.

وإن كانت معلولة فهل هي معلولة للواجب الذي هي لازمة له، أم هي معلولة لغيره؟

فإن كانت الصفات معلولة لنفس الواجب فيلزم منه أن يكون فاقد الشيء معطيا له، لأنه يلزم أن تكون الذات الفاقدة للعلم معطية للعلم، والفاقدة للقدرة معطية للقدرة، وهو محال.

وإن لم تكن معلولة لنفس هذا الواجب وإنما لواجب آخر، فيلزم من

(١) ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام في أول خطبة من خطب النهج يقيم برهانين على إثبات زيادة الصفة على الموصوف: «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة». وهذا بحسب المفهوم، ولكن هذا لا ينافي أن يكون الموصوف بحسب المصداق عين الآخر وإن اختلفا مفهوما (ش).

ذلك الشرك. وأدلة وحدانية الواجب تبطل ذلك. مضافا إلى أنه يلزم أن يكون الواجب محتاجا إلى واجب آخر. والواجب غني بالذات وصرف[1].

الإشكال الثاني: هو أن المفروض أن ذات الواجب سبحانه وتعالى هي المبدأ لكل وجود أو كمال وجودي، فإذا كانت الذات هي المبدأ فلا يمكن أن يشذ عنه وجود أو كمال وجودي. ففي مقام ذاته يكون واجدا لكل وجود أو كمال وجودي. وقول الأشاعرة يلزم منه أن يكون مقام الذات خاليا عن الوجود أو الكمال الوجودي؛ لأنهم جعلوا الصفات زائدة على الذات. ومعنى ذلك أنها في رتبة الذات تكون الذات خالية عن كل وجود أو كمال وجودي.

ـ أما القول الثالث وهو قول الكرامية أتباع محمد بن عبد الله الكرامي أو أبي كرّام، فهو القول بجسميّة الواجب بحسب ما استفادوه من ظواهر الآيات القرآنية.

ويتضح سبب ذهابهم إلى هذا الرأي من خلال ما تقدم في قول الأشاعرة، ولكنهم زادوا القول بأن هذه الصفات ليست فقط زائدة على الذات بل هي حادثة أيضا.

والحدوث لا يمكن أن يكون ذاتيا، وإنما هو الحدوث الزماني؛ باعتبار أنهم يؤمنون بأن الله مادة وجسم، فكل أمر مادي له زمان. فإذا ثبت أن هذه

---

(١) ونضيف على هذا الإشكال الوارد على الأشاعرة بأن هؤلاء ذهبوا إلى أن الصفات قائمة لازمة للذات قديمة بقدم الذات، والمفروض أنها معلولة، فقدمها يكون بالغير لا بذاتها. وتقدم في باب الحدوث الزماني للعالم أن عموم المتكلمين قالوا بأن العالم لا بد أن يكون حادثا زمانيا، وإلا لو كان قديما فكل ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون واجبا. والاشاعرة جمعوا هنا بين أن تكون الصفة ممكنة وبين أن يكون قديمة. وهذا ما أنكروه في العالم حيث قالوا بأنه لا بد أن يكون حادثا؛ لأنه لو كان قديما حتى بالغير فإنه يتنافى مع المخلوقية. فهناك قالوا لا بد أن نلتزم بحدوث العالم وإلا لكان قديما، والقديم يمتنع حدوثه وكونه معلولا. وهنا جمعوا بين المعلولية وبين القدم. فإذا كان الجمع بين المعلولية والقدم جائز فليكن العالم أيضا معلولا وقديما بلا محذور في ذلك. مع أنهم أنكروا ذلك هناك (ش).

الصفات حادثة زمانا. فكل حادث زماني فهو مسبوق بقوة الوجود، والحامل لتلك القوة هو المادة. فإذا حدثت المادة تحدث الصورة لاستحالة الإنفكاك بين المادة والصورة، فيلزم أن يكون الواجب مركبا من المادة والصورة. وإذا كان مركبا فيكون محتاجا، والإحتياج ينافي الوجوب الذاتي.

ـ وأما قول المعتزلة وهو إنكار أن يكون للواجب سبحانه وتعالى أية صفة، لأنه لو كان له صفة فالقانون يقتضي أنها زائدة على الموصوف، وإن كانت قديمة فيلزم محاذير كالتي ابتلي بها الأشاعرة، وإن كانت حادثة فيلزم المحاذير التي ابتلي بها الكرّاميّة، فتخلصوا من المحاذير بالقول بأن الواجب لا صفة له. ويمكن توجيه كلامهم بأن مرادهم من أنه لا صفة له أي لا صفة له زائدة على ذاته وإن كان المعتزلة بعيدين عن هذا المذاق. ويرد على قول المعتزلة إشكال خلو الذات عن الصفات. وهو نفس الإشكال الثاني الوارد على الأشاعرة وعلى الكرّاميّة.

الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشر

في علمه تعالى

قد تقدّم أنّ لكلّ مجرّد عن المادة علما بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته.

وتقدّم أيضا أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود، الذي لا يحدّه حدّ ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي.

ثم إنّ الموجودات، بما هي معاليل له، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها، المجرّدة منها بأنفسها والمادية منها بصورها المجرّدة.

فقد تحقّق أنّ للواجب تعالى علماً حضورياً بذاته، وعلماً حضورياً تفصيلياً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وعلماً حضورياً تفصيلياً بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته. ومن المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

تتمة: ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سميع بصير، كما أنّه عليم خبير.

تنبيه وإشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة ومسالك متشتّتة أُخر، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أنّ لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته، لأنّ الذات أزليّة ولا معلول إلاّ حادثا. وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به، كما عرفت.

الثاني: ما نُسِبَ إلى المعتزلة أنّ للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهي التي تعلّق بها علمه تعالى قبل الإيجاد. وفيه: أنّه تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نُسِبَ إلى الصوفية أنّ للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً بِتَبعِ الأسماء والصفات، هو المتعلّق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ينفي أيّ ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع: ما نُسِبَ إلى أفلاطون أنّ علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النوريّة والمثل الإلهيّة التي تتجمّع فيها كمالات الأنواع.

وفيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صِرْف لا يشذّ عنه كمال وجودي، هذا خلف.

الخامس: ما نُسِبَ إلى شيخ الإشراق، وتبعه جمع من المحققين، أنّ الأشياء بأسرها من المجرّدات والماديات حاضرة بوجودها عنده تعالى غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه: أن المادية لا تجامع الحضور، كما تقدّم في مباحث العلم والمعلوم، على أنّه إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي، كما في القول الرابع.

السادس: ما نُسِبَ إلى ثاليس الملطي، وهو أنّه تعالى يعلم العقل الأول، وهو المعلول الأول، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه: أنّه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع: قول بعضهم إنّ ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما دونه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما دونه، وهكذا. وفيه: ما في سابقه.

الثامن: ما نُسِبَ إلى فرفوريوس أنّ علمه تعالى باتّحاده مع المعقول. وفيه: أنّه إنما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم، وأنّه بالاتّحاد دون العَرَض ونحوه، وأما كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد، مثلاً، فلا، ففيه ما في سابقه.

التاسع: ما نُسِبَ إلى أكثر المتأخرين أنّ علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالاً بعلمه بذاته، وأما علمه بالأشياء تفصيلا فبعد وجودها، لأنّ العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم. وفيه: ما في سابقه، على أنّ كون علمه تعالى على نحو الارتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي.

العاشر: ما نُسِبَ إلى المشائين أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالى، لا

على نحو الدخول فيها والاتّحاد بها بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم، فهو علم عنائيّ حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني، وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإن خطئوه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم، فإنّهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد، وأنّه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه: ما في سابقه، على أنّ فيه إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدّم في مباحث العلم والمعلوم أنّ الموجود المجرد ذاتا وفعلا لا يتحقّق فيه علم حصولي. على أنّ فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً عينياً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به، ومنفصلاً عنه تعالى، ويرجع لا محالة إلى القول الرابع.

شرح المطالب

يبحث في هذا الفصل في علم الحق تعالى في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: هي علم الحق تعالى بذاته.

المسألة الثانية: هي علم الحق تعالى بغيره قبل الإيجاد.

المسألة الثالثة: هي علم الحق تعالى بغيره بعد الإيجاد.

- أما المسألة الأولى فإن الله تعالى عالم بذاته علما حضوريا؛ وذلك باعتبار أنه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها، وتقدم أن كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول، وأن العاقل هو المدرك العالم بذاته وبغيره. والنتيجة فإن الله تعالى عالم مدرك وذاته حاضرة عند ذاته، ومن الواضح أن علم المجرّد لا يكون إلا بنحو العلم الحضوري.

- وأما المسألة الثانية: وهي علم الحق تعالى بغيره قبل الإيجاد في مقام ذاته، وحيث إنه لا يوجد في دار الوجود إلا الحق تعالى وفعله، وكل فاعل متقدم رتبة على فعله، فيكون المراد بعلمه تعالى بالغير هو أنه يعلم بفعله في مرتبة ذاته قبل الإيجاد. والدليل على ذلك يتوقف على بيان عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: وهي أن الله تعالى عالم بذاته بالعلم الحضوري.

المقدمة الثانية: وهي أن الله تعالى هو المبدأ لكل ما سواه.

المقدمة الثالثة: وهي أن معطي الشيء لا يكون فاقدا له.

ونتيجة هذه المقدّمات هي أن الله تعالى واجد لكل وجود أو كمال وجودي في مقام ذاته، وهو كذلك عالم بذاته، فيكون تعالى عالما بما سواه

من الوجودات والكمالات الوجودية؛ لأن ذاته واجدة لكل وجود أو كمال وجودي، وحيث إنّه عالم بذاته فيكون عالما بكل وجود أو كمال وجودي في مقام ذاته قبل الإيجاد والخلق، وبه يثبت المطلوب.

وعلمه تعالى بذاته غير علمه بغيره في مقام ذاته بحسب المفهوم، ولهذا يكون علمه تعالى بغيره من الصفات الحقيقية ذات الإضافة والتي تتوقف في مقام الفهم على فرض الغير. وأما بحسب المصداق فهما علم واحد. وعليه، فإن علمه تعالى بغيره قبل الإيجاد هو عين ذاته المقدّسة، فهل هذا العلم هو علم تفصيلي أو أنه علم إجمالي خلاّق للتفاصيل؟

تقدم في الفصل الرابع أن التعقّل على ثلاثة أنواع: تعقّل بالقوة، وتعقّل بالفعل تفصيلا، وتعقل بالفعل إجمالا، أي من غير أن تتميز المعلومات بعضها عن بعض، فيكون عقلا بسيطا إجماليا توجد فيه كل التفاصيل. وعلم الله تعالى بكل ما عداه في مقام ذاته المقدّسة قبل الإيجاد إنما هو من النوع الثالث، وليس النوع الثاني؛ وذلك باعتبار أنه تعالى بسيط من كل جهة، فإذا كان علمه بما عداه قبل الإيجاد من النوع الثاني بأن تميزت معلوماته بعضها عن بعض، فيلزم التركب في الواجب تعالى.

فإذن إدراكه للأشياء وعلمه بها قبل الإيجاد يكون بنحو العقل الإجمالي[1]، فكل وجود أو كمال وجودي فهو معلوم له بالعلم الإجمالي البسيط في عين الكشف التفصيلي. فالله تعالى يعلم الأشياء جميعا، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماء ولا في الأرض، وهو يعلم الأشياء بكل ما في تفاصيل الخلقة من الوجود والكمال الوجودي والنظام الحاكم في هذه

(١) والمراد من الإجمال هنا هو أنه تعالى فيه عين الكشف التفصيلي ولكن بنحو بسيط، والمراد من التفصيل هو الوضوح (ش).

الوجودات والكمالات، ولكنه يعلمها على نحو العقل الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

ـ وأما المسألة الثالثة وهي علم الحق تعالى بغيره بعد الإيجاد، فإن الله تعالى هو المبدأ المفيض والخالق لكل هذه الوجودات والكمالات الوجودية بما فيها من تفاصيل الخلقة والنظام الحاكم فيها، فهو العلة وما عداه معلول له.

والعلم الحضوري ـ كما تقدم ـ لا يختص بعلم الشيء بنفسه، فإن من مصاديق العلم الحضوري علم المجرّد بذاته، وعلم العلة بمعلولها، وعلم المعلول بعلته. فإذا كان الله تعالى علة ومبدأ لما عداه فيكون عالما بما عداه علما حضوريا، ولكن بعد الإيجاد؛ فإنّ هذه المخلوقات حاضرة بوجودها عنده تعالى. فالمخلوقات يصدق عليها أنها معلولة ومعلومة له بالعلم الحضوري. وتقدم أيضا أن المعلوم بالذات هو عين العلم، والعلم هو عين المعلوم بالذات، فكل ما سواه يكون علم الحق ومعلوم الحق ومعلول للحق تعالى.

وعليه، فإن لله تعالى مرتبة من العلم في مقام الذات، ومرتبة من العلم في مقام الفعل؛ والعلم هو عين المعلوم، والمعلوم هو عين المعلول، والمعلول هو مقام الفعل. فإذا كان للحق علماً هو عين الذات، وعلماً هو عين الفعل بحيث يكون متأخرا عن الذات، فيثبت للحق تعالى مرتبتان من العلم: مرتبة قبل الإيجاد هي علمه بالأشياء في مقام ذاته، ومرتبة بعد الإيجاد في مقام الفعل. والمرتبة الأولى هي عين ذاته المقدسة، والمرتبة الثانية زائدة على ذاته. والمرتبة الأخيرة هي عين الفعل، وحيث إنّ الفعل زائد على الذات، فيكون العلم ـ الذي هو عين الفعل ـ زائدا على الذات أيضا. ومن الواضح أن هذا العلم لا يتحقق إلا إذا وجد الفعل في الخارج، فما لم يتحقق المعلول في الخارج لا يتحقق هذا النوع من العلم؛ لأنه عين الوجود الخارجي.

تتمة

وقع الخلاف في أن السمع والبصر هل هما من الصفات المستقلة عن العلم، أو أنهما يرجعان إلى صفة العلم. فذهب البعض إلى أنهما من الصفات المستقلة عن العلم بحسب المفهوم، وأرجعهما البعض الآخر إلى صفة العلم.

ومن الواضح أن العلوم الحاصلة للإنسان عن طريق السمع تختلف عن العلوم الحاصلة له عن طريق البصر، فلكل آلته الخاصة به. وبالنسبة للموجود الذي يسمع بدون آلة، ويبصر بدون آلة، فلا معنى لأن يكون علمه عن طريق السمع والبصر، بل يكون السمع بالنسبة إليه هو علمه بالمسموع، والبصر بالنسبة إليه علمه بالمبصر. فيرجع مفهوم السمع والبصر إلى صفة العلم، فيكون السمع بمعنى العلم بالمسموع، والبصر بمعنى العلم بالمبصر.

تنبيه وإشارة

بعد أن انتهى المصنف من بيان المسائل الثلاث المتقدمة في علمه تعالى، انتقل إلى بيان الأقوال الأخرى في علمه سبحانه وتعالى. وهذه الأقوال تتمحور حول المسألة الثانية، وهي علم الله بالغير قبل الإيجاد في مقام ذاته.

ـ **القول الأول**: وهو أن الله تعالى عالم بذاته (المسألة الأولى)، وعالم بالأشياء بعد إيجادها (المسألة الثالثة)، ولكنه ليس عالما بالأشياء قبل إيجادها (المسألة الثانية)؛ وذلك باعتبار أن كل علم فهو مأخوذ من وجود المعلوم، وما لم يتحقق المعلوم في الخارج لا معنى لتحقق العلم به، لأن العلم هو إنفعال عن المعلوم الخارجي، فما لم يتحقق المعلوم في الخارج فلا معنى لتحقق العلم. وحيث إنّ ذات الحق تعالى أزلية، والموجودات الممكنة حادثة، فلا يكون علمه تعالى بالأشياء عين ذاته؛ لأنه لو كان كذلك للزم أن يكون المعلوم أزليا، مع أنه حادث.

والجواب: العلم إما أن يكون إنفعاليا مأخوذا من الخارج، وإما أن يكون فعلياً يستتبعه الخارج. وبعبارة أخرى: العلم إما تابع والمعلوم متبوع، أو أنه متبوع والمعلوم تابع وهو ما يسمى بالعلم العنائي. وأصحاب هذا الوجه تصوّروا أن علم الحق تعالى علم إنفعالي مأخوذ من المعلوم في الخارج. وحيث إنّ المعلوم في الخارج حادث فهذا العلم لا بد أن يكون حادثا. فلا يكون للحق علم في الأزل بالأشياء قبل الإيجاد. ويتضح وجه الاشتباه في أن هؤلاء حصروا العلم بالعلم الإنفعالي. والحال أن العلم على قسمين: إنفعالي وفعلي[١]، وعلم الحق تعالى فعلي لا انفعالي.

ـ **القول الثاني**: وهو المنسوب إلى المعتزلة حيث قالوا بالثابت في مقابل الموجود والمعدوم، والتزموا بالواسطة بينهما. فذهبوا إلى أن للماهيات الإمكانية قبل وجودها نحوا من الثبوت وذلك لتصحيح كيفية علم الله تعالى بالأشياء قبل وجودها الخاص بها. فلو كانت الأشياء قبل وجودها الخاص بها معدومة، فيتعلق علم الله تعالى بالمعدوم، وهو محال؛ لأن المعدوم ليس بشيء حتى يتعلق به العلم. وحيث إنّ المفروض عدم وجودها؛ إذ البحث قبل الإيجاد، من هنا قالوا أنّها لا موجودة ـ لأن الكلام قبل الإيجاد ـ ولا معدومة ـ لأن العلم لا يتعلق بالمعدوم ـ فتكون ثابتة[٢]. ولكنهم قالوا أنّ للماهيات الممكنة ثبوت عيني في الخارج، وليس ثبوتا علميا في مقام الذهن، وهذا الثبوت العيني على نحو الإستقلال، وليس على نحو التبعية لشيء آخر. فالماهيات قبل أن توجد كان لها ثبوت عيني مستقل قبل الإيجاد. وعلم الحق تعالى تعلّق بهذه الماهية الثابتة العينية المستقلة.

---

(١) هذا الفعلي يكون في مقابل العلم الإنفعالي، وليس في مقابل العلم الذاتي (ش).

(٢) الثبوت أعم من الوجود مطلقا، والوجود أخصّ من الثبوت مطلقا، والعدم أعم من النفي مطلقا، والنفي أخص من العدم مطلقا، والنفي يقابل الثبوت تقابل النقيضين. وبين العدم والثبوت عموم وخصوص من وجه.

الجواب: هو أنه لا تتعقّل الواسطة بين الوجود والعدم، فلا معنى لتحقق الثبوث بلا وجود.

ـ **القول الثالث**[1]: وهو المنسوب إلى ظاهر كلمات الصوفية، كمحي الدين بن عربي وأتباعه حيث ذهبوا إلى وجه آخر في تصوير علم الحق تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. وهو أن للماهيات قبل الإيجاد ثبوتا علميا ـ وليس عينيا كما ذكر المعتزلة ـ وثبوت الماهيات العلمي يكون على نحو التبعية واللزوم للأسماء والصفات الإلهية ـ وليس على نحو الإستقلالية كما ذكر المعتزلة ـ فإن العرفاء يرون أن عالم الأسماء عالم قائم بنفسه في مقابل العوالم الأخرى. وهذا العالم له لوازم تابعة وهي الماهيات الثابتة لا الموجودة. ومن هنا يقولون بالثبوت التبعي للماهية قبل الإيجاد، وليس بوجودها.

والمصنف في مقام المناقشة يرد هذا القول بأن الوجود أصيل والماهية اعتبارية. والماهية تنتزع من حدّ الوجود الخارجي، فما لم يتحقق الوجود الخارجي فلا تتحقق ماهية؛ إذ لا يوجد حد بدون محدود. وحيث إنّ محل الكلام هو قبل الإيجاد فلا وجود، فإذا لم يتحقق وجود فلا تتحقق الماهية. وبالتالي لا معنى لثبوت الماهيات قبل الوجود ولو ثبوتا علميا تبعيا وليس عينيا إستقلاليا.

ـ **القول الرابع**: وهو المنسوب إلى أفلاطون حيث إنّه توجد في الفلسفة الأفلاطونية نظرية مؤداها أنه لكل نوع من أنواع عالم المادة فرد مدبّر له، وهذا الفرد مجرد عقلي يحوي كل كمالات الأفراد، ولهذا فهو ربّ ومدبّر لها، ومن هنا يسمى ربّ النوع، فهو الذي يخرج أفراد النوع من مرحلة الإستعداد إلى الكمال المعدّ لها. والحق تعالى يعلم بالأشياء تفصيلا من خلال علمه بأرباب الأنواع تفصيلا.

---

(١) أورد المصنف على هذا القول إشكالا، ولكن بحسب توجيه صدر المتألهين له لا يرد عليه الإشكال. انظر: الأسفار ج٦، ص ١٨٥ـ١٨٦. (ش).

وتقدم أن علمه تعالى بمعلولاته يستوجب العلم بما لديها من العلم، وحيث إنّ رب كل نوع له علم بما لديه من الأفراد، فعلم الحق تعالى بهذا النوع من الفرد المجرّد هو علم بما لديه من العلم. فيكون علمه التفصيلي بالأشياء عن طريق الوجودات المنفصلة عن ذاته، لا عين ذاته.

وتقدم أيضا أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد، ويعلم بها بعد الإيجاد. وهذا القول يفترض وجود مفارقات نورية ومثل إلهية تعلّق بها علم الحق تعالى بعد الإيجاد. ومحل الكلام هو في علم الحق تعالى قبل الإيجاد، أي قبل تحقق المثل الإلهية ورب الأنواع.

ويرى المصنف أن هذا الكلام صحيح على فرض صحة المبنى من أنه يوجد ربّ نوع مجرّد. ويقول أنه لو سلم صحة المبنى الأفلاطوني هذا، إلا أنه يصوّر علم الحق بالأشياء بعد الإيجاد، ومحل البحث هو في اثبات علم الحق تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فلازم هذا القول أن الله تعالى في مقام ذاته لا يعلم الأشياء، وهذا خلاف ما تقدم من أن ذاته تعالى لا يشذّ عنها وجود أو كمال وجودي.

- **القول الخامس**: وهو ما اختاره شيخ الإشراق السهروردي حيث يرى أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علما حضوريا، وأن جميع الأشياء المجرّدة والماديّة حاضرة عنده بالعلم الحضوري، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

والجواب عن هذا القول اتّضح أيضا من خلال الأبحاث السابقة، وهو أنه يصوّر علم الحق تعالى بعد الإيجاد، وليس علم الحق تعالى قبل الإيجاد؛ فهو يفترض أن الله تعالى يعلم الأشياء علما حضوريا، ومن الواضح أن هذا العلم إنما هو في مرتبة وجودات هذه الأشياء، وليس في مرتبة ذاته سبحانه وتعالى.

ومن جهة ثانية، ذكر السهروردي أن الموجودات مطلقا، أعم من أن تكون مادية أو مجرّدة، معلومة للحق بالعلم الحضوري. والعلم الحضوري

يختص بالعلة والمعلول في المجرّدات، وأما لو كان الموجود ماديا فلا يكون معلوماً بالعلم الحضوري.

نعم هذا القول ينسجم مع أحد قولي صدر المتألهين: والقول الثاني هو أن الموجودات المادية بصورها المجرّدة معلومة للحق بالعلم الحضوري، واختار شيخ الإشراق القول الأول وهو أن الموجودات أعم من أن تكون مادية أو مجرّدة فهي معلومة للحق تعالى بالعلم الحضوري. ويرى المصنف أن العلم الحضوري إنما يختّص بالمجردات، أما الأمور المادية فلا يمكن أن يتعلق بها علم حضوري. ومن هنا أورد على شيخ الإشراق أنه كيف يمكن أن تكون الموجودات المادية معلومة للحق تعالى بالعلم الحضوري.

ـ القول السادس: وهو المنسوب إلى طاليس المالطي، وهو أن الله تعالى يعلم العقل الأول، أي المعلول الأول بالعلم الحضوري. وما عدا الصادر الأول من الموجودات فهو معلوم له بارتسام صورها في العقل الأول والصادر الأول.

ويرد على هذا القول ما ورد على الأقوال السابقة من استلزامه خلوّ الذات عن العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد. مضافا إلى أن العقل الأول يعلم بالأشياء هنا عن طريق العلم الحصولي، وتقدم أنه لا مجال للعلم الحصولي إلى الموجودات المجردة. وحيث إنّ الصادر الأول موجود مجرد ذاتا وفعلا فلا معنى لارتسام الصور فيه حينئذ.

ـ القول السابع: وهو أن الحق تعالى يعلم بالصادر الأول قبل الإيجاد علما تفصيليا، ويعلم بما دون الصادر الأول علما إجماليا مبهما. والمراد من الإجمال هنا هو الإبهام لا البساطة.

ويرد على هذا القول ما ورد على سابقه، وهو أنه لم يصوّر علم الحق تعالى بالأشياء تفصيلا قبل الإيجاد.

- **القول الثامن:** وهو المنسوب إلى فرفريوس، وهو أن علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد يكون عن طريق اتحاد العاقل مع المعقول.

ولكن، هنا يوجد أمران:

الأول: أنّ الله هل يعلم الأشياء قبل الإيجاد؟

الثاني: هل علمه بالأشياء قبل الإيجاد هو على نحو الإتحاد أم على نحو العروض والإثنينية؟

وكلام فرفريوس يفيد في الجواب عن السؤال الثاني. بينما محل البحث هو السؤال الأول.

- **القول التاسع:** وهو أن الحق تعالى يعلم بذاته علما حضوريا، وعلمه بذاته علم بغيره ولكن إجمالا، فكما أن المهندس يعلم إجمالا أن له القدرة على إيجاد البناء، وإن كانت تفاصيل البناء غير متحققة في ذهنه فعلا، فكذلك الله تعالى يعلم بذاته، ويعلم أنه قادر على هذه الأشياء جميعا، فإن علمه بذاته تفصيلا هو علمه بغيره إجمالا.

وهؤلاء وإن استطاعوا أن يصوّروا علم الحق قبل الإيجاد، ولكن صوّروا العلم الإجمالي لا العلم التفصيلي. والمراد من الإجمال هنا الإبهام لا البساطة.

- **القول العاشر:** وهو قول المشّائين، وهو يبتني على عدة أركان:

الركن الأول: أنّ الحق تعالى يعلم ماهيات الأشياء وليس وجوداتها الخاصّة بها، وذلك من قبيل علم الإنسان بماهيات الأشياء عن طريق ماهياتها لا وجوداتها. ولهذا تقدم في بحث الوجود الذهني أن الرابط بين الوجود الذهني للإنسان والواقع الخارجي هو الماهية وليس الوجود.

الركن الثاني: وهذه الماهيات التي يعلمها قبل وجودها لا هي عين ذاته،

ولا هي متحدة مع ذاته، بل هي لازم لا تنفك عن ذاته. وعليه، فالماهيات قائمة بالذات الإلهية.

الركن الثالث: أنّ الماهيات على وجه الكلية لا الجزئية. والمراد من الكلي هو أنها ثابتة لا تتغير بتغيّر المعلوم في الخارج، فهذا العلم لا يتغيّر قبل الإيجاد ومع الإيجاد وبعد الإيجاد.

وهذا العلم هو علم عنائي، له علم سابق على الفعل وقبل الإيجاد، ولكنه زائد على ذات الفاعل، فتكون الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل في الخارج، ويكون المعلوم هنا تابعا للعلم. وهذا ما يسمى بالعلم الفعلي في مقابل العلم الإنفعالي.

ومن المعلوم أن أقسام الفاعلية ترجع إلى بيان أقسام العلم: فالاختلاف في فاعلية الحق مرجعه إلى الاختلاف في بيان علم الحق؛ فإن معنى القدرة مبدئية الفعل عن علم، والفاعل هنا هو المبدأ ولكنه عن علم، فإذا اختلفت معاني العلم تختلف معاني الفاعلية. ولهذا فإن من صوّر علم الحق بنحو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي قال أنه فاعل بالتجلي وهذه نظرية صدر المتألهين. والمشاءون قالوا بأنه فاعل بالعناية إشارة إلى أن علمه عنائي. والإشراقيون قالوا بأنه فاعل بالرضا وهو الذي له إرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل لا قبل الفعل. فالحصول العيني للأشياء تابع لحصولها العلمي، وليس العكس.

ويمكن النقاش في الركن الثالث وأنه على وجه الكلية، فليس علم الحق تعالى بالأشياء قبل الإيجاد على وجه الكلية، بل هو جزئي؛ والمتكلمون توهموا أن الشيخ الرئيس يريد من الكلية هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، ولهذا طعنوا في هذه النظرية بهذا المقدار.

وهذا القول يرد عليه ما ورد على الأقوال السابقة لأنه وإن صوّر علم

الحق بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلا، ولكنه زائد على الذات. ومعنى هذا خلو الذات عن الكمال العلمي.

ومن جهة ثانية يثبت هذا القول علما حصوليا في الموجودات المجرّدة؛ وهو العلم بالماهية، فالعلم بالماهية لا يتصوّر إلا في العلوم الحصولية، والحال أن المجرّد لا يوجد فيه علم حصولي.

ومن جهة ثالثة فإن الصورة الموجودة في الذهن إن لوحظت في نفسها بلا قياس إلى الخارج فهي العلم، وهي موجود خارجي يترتب عليه الأثر. وإن لوحظت بما هي مقيسة إلى الخارج بنحو يلحظ فيها الكاشفية عن الخارج فهي الوجود الذهني.

وبهذا اللحاظ قد تكون كلية وقد تكون جزئية، وباللحاظ الأول لا تكون إلا جزئية. فالصورة الحاكية عن مفهوم الإنسان يمكن أن تلحظ بلحاظين: فإما أن تلحظ بما هي مقيسة إلى الخارج وكاشفة عنه، وبهذا اللحاظ تكون كلية وجزئية. وتسمى بالوجود الذهني. أما إذا لوحظت الصورة بما هي موجود من موجودات عالم النفس فتكون جزئية؛ لأن صورة الإنسان الموجودة في ذهن زيد تختلف عن صورة الإنسان الموجودة في ذهن عمر. فتكون الصورة جزئية وبهذا اللحاظ تكون داخلة تحت الكيف بالحمل الشائع.

ويتوجه على أصحاب هذا القول أنهم يقولون بأن الماهيات ثابتة بنحو الثبوت والوجود الذهني، وإذا كانت كذلك فلا بد أن يكون هناك وجود خارجي مقيس إليه، وإلا فلا يكون وجودا ذهنيا؛ لأن الوجود الذهني وجود مقيس إلى الخارج. والمفروض أن مجال البحث هو قبل إيجاد المعلوم الخارجي. فإذن لا يعقل أن يتحقق وجود ذهني للماهيات (أي الوجود المقيس) ما لم يتحقق وجود المقيس إليه في الخارج، والمفروض أن المقيس إليه في الخارج غير متحقق؛ إذ البحث قبل إيجاد الأشياء. وعليه، فلا يعقل أن يكون

وجودا ذهنيا بل يكون وجودا عينيا لا ذهنيا. فإذا صار وجودا عينيا فالمفروض أنه ليس عين الذات، ولا متحد مع الذات، بل هو زائد على الذات. فيكون لهذه الماهيات وجوداتها الخاصة بها، وهذا رجوع إلى القول الرابع، وهو أن علم الحق تعالى بالأشياء إنما هو عن طريق وجودات مستقلة وهي المثل الأفلاطونية.



الفصل السادس من المرحلة الثانية عشر

في قدرته تعالى

قد تقدّم أنّ القدرة: كون الشيء مصدرا للفعل عن علم، ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلاّ الوجود الواجبي من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، وهي عين ذاته.

فإن قلت: أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان، لأنّها منوطة باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لا تعمّ كل شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختياريا تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجّح وتعين لأحد جانبي وجوده وعدمه، بل الفعل الاختياري لكونه ممكنا في ذاته يحتاج في وجوده إلى علة تامة لا يتخلّف عنها، نسبته إليها نسبة الوجوب، وأما نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علته التامة فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها.

فالفعل الاختياري لا يقع إلا واجباً بالغير، كسائر المعلولات، ومن المعلوم أنّ الوجوب بالغير لا يتحقق إلاّ بالانتهاء إلى واجب بالذات ولا واجب بالذات، إلا هو تعالى، فقدرته تعالى، عامة حتى للأفعال الاختيارية.

ومن طريق آخر: الأفعال كغيرها من الممكنات معلولة، وقد تقدّم في مرحلة العلة والمعلول، أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته، ولا يتحقّق وجود رابط إلاّ بالقيام بمستقل يقوّمه، ولا مستقل بالذات إلاّ الواجب بالذات، فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلّق الوجود بعلّة، وهو على كل شيء قدير.

فإن قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية، فإنّ لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختارا فيه.

وبوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلّق لعلمه تعالى، فوقوعه ضروري، وإلاّ عاد علمه جهلا تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياري.

قلت: كلاّ، فالإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علّته التامة بالإمكان، ولا يتغيّر بتعلّق الإرادة عما هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده تعالى عن إرادته.

والجواب عن الاحتجاج بتعلّق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلّق الإرادة به، فالعلم إنما تعلّق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنّه فعل اختياري يتمكّن الإنسان منه ومن تركه، ولا يخرج العلمُ المعلومَ عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريا كان علمه تعالى جهلا.

فان قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فإنّ كون فعله تعالى واجبا يستلزم كونه تعالى موجباً ـ بفتح الجيم ـ أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذ.

قلت: الوجوب ـ كما تعلم ـ منتزَعٌ من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أن يعود الأثر المترتّب على وجود الشيء مؤثّرا في وجود مؤثّره، فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله، ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته.

ويتبيّن بما تقدّم: أنه تعالى مختار بالذات، إذ لا إجبار إلاّ من أمر وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه تعالى إلاّ فعله، والفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه.

شرح المطالب

تقدم بحث القدرة وتعريفها في مرحلة القوة والفعل تحت عنوان خاتمة. وفي هذا الفصل إثبات أن الله تعالى قادر، وأن القدرة هي عين الذات.

وقد اتّضح مما سبق أن القدرة تبتني على ركنين أساسيين:

الركن الأول: مبدئية الفاعل للفعل، أي مبدأية الشيء لإيجاد شيء آخر، فهي مبدئية الصدور والفعل، وتسمى بفاعلية الفاعل.

الركن الثاني: هو أن يكون صدور الفعل من الفاعل عن علم وإدراك، وهو الفاعل بالإرادة. فإن صدور الفعل عن الفاعل يكون على قسمين: الأول أن يكون مع علم الفاعل بصدور ذلك الفعل منه، والثاني أن لا يكون عن علم الفاعل. ومثال الثاني تدحرج الكرة فإنه فعل يصدر عن غير علم من الكرة. وحركة الماء فهذا النوع من الفاعل الذي يكون فعله ملائما لطبعه يسمى فاعل بالطبع، لا بالإرادة.

وهذان الركنان متوفران في مورد الواجب تعالى وبنحو العينية للذات:

أما الركن الأول وهو مبدئية الفاعل للفعل فقد تقدم في الفصل الثالث من هذه المرحلة أن ذات الحق تعالى هي مبدأ لكل وجود أو كمال وجودي. وأما الركن الثاني فقد تقدم في الفصل الخامس أنه تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد علما تفصيليا في عين الإجمال، وعلما إجماليا في عين التفصيل. فذات الحق تعالى هي المبدأ للأشياء، ومبدئيته للأشياء عن علم، وعلمه عين ذاته. فهو قادر على كل شيء بنحو الموجبة الكلية؛ لأنه تعالى مبدأ لكل شيء، وعالم بكل شيء، فيكون قادرا على كل شيء.

وقد يقال أنه كيف يمكن أن يكون الحق تعالى مبدأ لكل شيء وقادرا على كل شيء، والحال أن الإنسان مختار في فعله بحيث إنّ شاء فعل وإن شاء ترك. فمع إطلاق القدرة الإلهية يلزم أن يسلب الإختيار عن الإنسان. وحيث إنّ الإنسان مختار في فعله، فيلزم نفي عموم القدرة. وعليه، فهذا الإشكال ينفي إطلاق القدرة وليس أصل القدرة.

ويوجد على هذا الإشكال أكثر من جواب:

الجواب الأول

أنّ دفع إشكال عموم القدرة بنحو لا يتنافى مع إختيارية الإنسان يستدعي أن يفهم أولا ما معنى كون الإنسان مختاراً في فعله، وأنه إن شاء فعل وإن شاء ترك. فإذا كان اختيار الإنسان بمعنى تساوي الطرفين فيكون الفعل ممكنا. ويكون معنى الاختيار هو إمكان الفعل حتى حين صدور الفعل.

فهل أن اختيارية الإنسان تكون بمعنى أن الفعل يبقى على إمكان الصدور حتى حين صدور الفعل، ولا ينقلب من الإمكان إلى الوجوب ـ كما قد يتبادر إلى الذهن ـ، أم أن معناه هو أن الفعل لكي يصدر من الفاعل لا بد أن يصل إلى حدّ الوجوب؟

وبعبارة أخرى فإن القاعدة الفلسفية القائلة بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، هل تختص بالكمال الأولي أم تشمل الكمال الثانوي أيضا، بحيث لا ترتبط بوجود الإنسان مثلا والذي هو بمفاد كان التامة، وإنما تشمل فعل الإنسان الذي هو بمفاد كان الناقصة؟

والجواب هو أن اختيار الإنسان مشمول للقاعدة الفلسفية؛ لأن الممكن هو تساوي الطرفين، ولا يترجّح أحد الطرفين ولا يتعيّن ما لم يمتنع الطرف الآخر، وإلا لو لم يمتنع الطرف الآخر فيبقى السؤال عن سبب وجود الفعل بدون جواب.

ونفس البرهان الذي أقيم لإثبات أن الأولوية غير كافية للخروج عن حدّ الإستواء أيضا يجري في مفاد كان الناقصة هنا. فكما جرى البرهان في وجود الشيء بمفاد كان التامة يجري أيضا في الكمال الوجودي بمفاد كان الناقصة. فليست اختيارية الإنسان بمعنى بقاء الفعل على الإمكان وتساوي النسبة حتى حين صدور الفعل، بل هي بمعنى أن الفعل ما لم يتعيّن وما لم يجب فلا يوجد. وعليه، فلا بد أن تتحقق العلة التامة حتى يجب الفعل، وما لم تتحقق العلةُ التامة لا يتحقق الفعل في الخارج؛ لأن السؤال عن علة وجوده يبقى قائما حينئذ. وإرادة الإنسان هي جزء العلة لوجود الفعل؛ فلا تكفي إرادة الإنسان وحدها لصدور الفعل بل لا بد من تحقق شروط أخرى في المقام؛ وذلك من قبيل عدم المانع. ونسبة الفعل إلى جزء العلة هي نسبة الإمكان لا الوجوب، فإذا تحقّق جزء العلة فقد يتحقق المعلول وقد لا يتحقق. وإنما يجب أن يتحقق المعلول (أي الفعل) في الخارج إذا تحققت علته التامة. فالشيء ما لم يجب وجوده في الخارج لا يوجد، وهذا الوجوب وجوب بالغير، وكل وجوب بالغير لا بد أن ينتهي إلى وجوب بالذات، فالفعل لكي يصدر عن الفاعل لا بد أن ينتهي إلى الواجب بالذات سبحانه وتعالى، وهذا لا يتنافى مع كون واحدة من أجزاء صدور الفعل إرادة الإنسان.

الجواب الثاني

وهو أنه تقدم في مباحث العلة والمعلول أن موجودات عالم الإمكان هي عين الرّبط بالواجب سبحانه وتعالى. فلا يوجد في عالم الوجود إلا مستقل واحد، وكل ما عداه فهو عين الربط والفقر والحاجة إليه، سواء كان وجودا أم كمالا وجوديا. وإذا كان جميع ما عداه تعالى هو عين الحاجة والربط، فالقادر على كل شيء هو الغني المطلق، وبذلك يثبت عموم القدرة الإلهية.

والشق الثاني من الإشكال هو أنه يلزم من الالتزام بعموم القدرة للأفعال

الاختيارية أن يكون الإنسان مجبرا، ويمكن بيان هذا الإشكال عن طريقين:

الطريق الأول: وهو مبني على الركن الأول للقدرة، وهو أن الحق تعالى مبدأ لكل شيء. ومعنى هذا أنه مريد لكل شيء، فإذا كان الحق تعالى مريدا لكل شيء فلا يمكن أن يتخلف المراد عن إرادته تعالى؛ لأنه إذا أراد شيئا فإنما يقول له كن فيكون. فإذا فرض أنه المبدأ لكل شيء فهو المريد لكل شيء، وإذا كان هو المريد لكل شيء فمراده لا يتخلّف عن إرادته أبدا. فإن الله تعالى إذا أراد الفعل يوجد الفعل، وإن لم يرد فلا يوجد الفعل، سواء أراد الإنسان أم لم يرد.

الطريق الثاني: وهو مبني على الركن الثاني للقدرة، وهو أن الله عالم بكل شيء، وعلمه عين ذاته المقدّسة، فإذا كان الله يعلم بأن زيدا سيشرب الخمر مثلا، فيستحيل أن لا يتحقق شرب الخمر في الخارج، وإلا انقلب علمه جهلا. وعليه، فلا بد أن يتحقق الفعل في الخارج بموجب كونه تعالى عالما وإلا ينقلب علمه جهلا.

ولعل إحدى الشبهات التي أدّت بالأشاعرة إلى القول بالجبر هي علم الله الأزلي، ومن هنا حاول البعض أن ينكر علم الله الأزلي بالأشياء.

ونفس هذا الدليل الدال على الجبر استدل به المصنف على الاختيار بأن جعل من تعلق الإرادة والعلم بالفعل دليلا على الاختيار.

فالجواب عن الشبهتين واحد، وهو أن علم الله تعالى لم يتعلّق بتحقق الفعل كيفما كان، بل تعلّق بتحقق الفعل عن اختيار الإنسان. فإذا تعلّق علم الله بوقوع الفعل إذا اختاره الإنسان، وبأن الإنسان سيختار هذا الفعل، فإن تعلّق علمه تعالى بالفعل على النحو الذي يقع عليه، يدل على أن الإنسان لا بد أن يكون مختارا في فعله، لا أنه مجبر عليه. بل لو لم يقع هذا الفعل بنحو الاختيار في الخارج لانقلب علم الله جهلا، لا أنه إذا وقع هذا الفعل بلا

اختيار لانقلب علمه جهلا، فلا بد أن يقع هذا الفعل في الخارج عن طريق اختيار الإنسان.

ونفس الكلام يجري في الإرادة، فإن إرادة الله تعلقت بتحقق الفعل على ما هو عليه، وإرادة الإنسان هي واحدة من أجزاء العلة التامة للفعل على ما هو عليه. فلكي لا يتخلّف المراد عن إرادته لا بد أن يقع الفعل عن اختيار الإنسان.

والإنسان ليس مختارا في اختياره بل هو مجبرٌ في ذلك فلا يستطيع أن يأتي بفعل لا عن اختياره، بل يستحيل عليه ذلك. والله تعالى جعل الإنسان مختارا (إن شاء فعل وإن شاء ترك) ليس باختياره، فلا يملك الإنسان أن يكون مختارا في فعل دون غيره، فيستحيل أن يكون مجبرا في فعل من الأفعال؛ لأن الإنسان مجبر على الاختيار، ولا يتحقق منه فعل إلا بالاختيار، وهذا هو متعلق علمه تعالى الذي لا يتغير. وقد وقع المستشكل في الخلط بين الاختيار وبين متعلق الاختيار.

وأورد الشيخ أبو زهرة في كتابه «الإمام الصادق» إشكالا على الشيعة حول آية: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت..﴾ حيث قال أنّ الإرادة هنا لو كانت تشريعية لتخلف المراد عن الإرادة، ولو كانت تكوينية فيلزم أن يكون الأئمة عليهم السلام مجبورين على العصمة.

والجواب عن هذه الشبهة أن الإرادة هنا تكوينية، غاية الأمر أن الله تعالى علم منهم الفعل فكان كذلك، فتعلقت إرادته تعالى في طول إرادتهم عليهم السلام. فإرادته تعالى لم تتعلق في أنهم يجب أن يفعلوا أو يجب أن لا يفعلوا، فهذا مما يلزم منه الجبر بحيث إنّه يجب أن تقع لهم العصمة بلا اختيار لهم في ذلك. ولكن تعلق إرادة الله هو بنحو ينسجم مع وقوع الفعل ومع عدم وقوع الفعل: فإذا اختاروا الوقوع فالثابت في علمه هو الوقوع، وإن اختاروا العدم فالثابت في علمه هو العدم.

وإذا ثبت عدم تنافي عموم القدرة واختيارية الإنسان، تتولّد نتيجة ذلك مشكلة أخرى، وهي أن معنى كون «كل فعل ما لم يجب لم يوجد» هو أن الفعل لكي يتحقق في الخارج لا بد أن يكون واجبا. ويلزم من ذلك أن لا يكون الله مختارا في فعله، لأنه إذا كان وقوع الفعل ضروريا فلا يكون الله تعالى بحيث إنّ شاء فعل وإن شاء ترك. وما أثبت للإنسان تم سلبه من الله تعالى، فرجع الفاعل الموجب فاعلا موجبا أي غير مختار، وهذا سلب لأصل قدرته تعالى.

والجواب الأول عن ذلك هو ما تقدم في مبحث القوة والفعل وذلك عند تقسيم الفاعل إلى فاعل اختياري وفاعل غير اختياري، والفاعل غير الاختياري هو فاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعله ولكن ليس بإرادته، كإكراه الإنسان على فعل ما لا يريده. والفعل لا يكون خارجا عن اختيار الفاعل إلا إذا كان هناك مجبر من الخارج بحيث يجبره على إتيان فعل ما دون غيره. فالجبر لا يتحقق إلا إذا وجد هناك عامل خارجي يكره الفاعل على ما لا يريده وما لا يختاره.

وفي الواجب تعالى لا يوجد هناك موجود خارج ذاته يجبره على إنجاز فعل هو لا يريده. والذي يوجد خارج ذاته هو فعله فقط، وفعله متلائم مع مقتضى ذاته وإلا لما صدر عنه. فالإجبار على فعل لا يصحّ إلا مع فرض موجود آخر. وهذا الموجود الآخر إما هو واجب الوجود وإما ممكن الوجود منته إلى واجب آخر، وليس إلى هذا الواجب. وحيث إنّ واجب الوجود واحد فيكون كلاهما محالاً.

والجواب الثاني: هو أن الوجوب وإن كان متقدما على الوجود بحسب التسلسل العقلي، ولكن بحسب الواقع الخارجي الوجود متقدم على الوجوب. فيتصف الموجود بالوجوب بالغير، لا أن الوجوب بالغير يتصف بالوجود. فإذا

كان الوجوب بالغير صفة الموجود. فيكون الوجوب متأخرا عن وجود الشيء، ومعه لا يعقل أن تكون الصفة المتأخرة عن وجود الشيء مؤثرة في فاعلية فاعل الوجود بأن تجعله فاعلا موجبا، وإلا يلزم أن يكون المتأخر متقدما وهو محال. فلا يبقى أساس للشبهة، إذ لا يوجد موجود يجبر الحق تعالى على فعل ما لا يريده. وهذا الفعل متلائم مع مقتضى ذات الفاعل؛ لأن الفاعل تام الفاعلية، وقدرته تامة، وعلمه تام. فإذا لم يكن الفعل متلائما مع فاعليته وذاته لما أوجده. وإذا كان كل ما وجد هو مقتضى ذاته ومتلائم مع مقتضى ذاته فتكون ذاته عين الجمال والحسن ويكون كل ما هو موجود حسن جميل.



الفصل السابع من المرحلة الثانية عشر

في حياته تعالى

الحيّ عندنا هو: «الدرّاك الفعّال»، فالحياة مبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة، أو أمر يلازمه العلم والقدرة. وإذ كانت الحياة تحمل علينا، والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحَمْلُها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو تعالى حياة وحيّ بالذات.

على أنه تعالى مفيض لحياة كلّ حيّ، ومعطي الشيء غيرُ فاقدٍ له.

شرح المطالب

صفة الحي تشعر بالإثنينية بين الصفة والموصوف، فحين يقال: «زيد حي» فكأن الحياة صفة عارضة عليه، فهو ذات ثبت له هذا المبدأ وهو الحياة، وهذا يشعر بأن الصفة زائدة على الذات. ومن هنا ورد أن الحق تعالى ليس حي فحسب بل هو عين الحياة.

وحقيقة الحياة مجهولة الكنه، ولهذا تعرّف بلوازمها أو بمعلولاتها من التحرك بالإرادة، والعلم، وكون الشيء منشأ لصدور الأفعال بالإختيار، ونحو ذلك. وعلى هذا يقال في مقام التمييز بين الحي وغير الحي أن الحي مثلا فعّال درّاك، وغير الحي ليس له فعل، وليس مبدأ لفعل، وليس له علم وشعور وإدراك. فهل حقيقة الحياة هي الفعّالية الدرّاكية بمعنى العلم والقدرة، أم أنها شيء وراء العلم والقدرة؟

لقائل أن يقول بأن كون حقيقة الحياة غير العلم والقدرة يحتاج إلى إثبات، فإما أن يكون العلم والقدرة من لوازم الحياة أو من معلولات الحياة. وبعبارة أخرى إن الحياة إما هي الملزوم وإما المبدأ.

والشاهد على أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر هو أن الحياة صفة حقيقية محضة، ولكن العلم والقدرة من الصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ فإن العلم يحتاج إلى معلوم، والقدرة تحتاج إلى مقدور، وكلاهما يحتاج إلى فرض الغير. وأما الحياة فلا تحتاج إلى فرض الغير. وهذا خير شاهد على أن مفهوم الحياة مغاير لمفهوم القدرة والعلم. نعم هما واحد في الواجب تعالى بحسب المصداق، فقد ثبت في الأبحاث السابقة أن هذه

الصفات عين الذات مصداقا، وأن كل صفة من هذه الصفات هي عين الصفات الأخرى. والبحث هنا في إثبات صفة جديدة بحسب المفهوم، فما هو الدليل على أن الله تعالى حي، وأن حياته عين ذاته المقدّسة؟

ذكر المصنف دليلان على ذلك:

الدليل الأول: أنّ العلم والقدرة في الإنسان زائدتان على الذات، ومع ذلك يوصف الإنسان بأنه حي، فإذا كان العلم والقدرة في موجود عين ذاته، فمن باب الأولوية العقلية والقطعية يتصف بأنه حي. وعليه، فإذا كانت الحياة تستكشف من العلم والقدرة، وكانت القدرة والعلم من الصفات الزائدة على الذات ومع ذلك تكون منشأ لاتصاف الإنسان بالحياة، فكيف إذا كان العلم والقدرة في الحق عين ذاته المقدّسة، فهو أولى بأن يكون حيا بل هو عين الحياة. وقد تقدم سابقا أن العلم في الواجب هو عين ذاته، وأن القدرة فيه عين ذاته، فيكون أولى بأن يكون حيا، أو يكون عين الحياة.

الدليل الثاني: أنّ الحياة في الممكن كمال وجودي. والذي أعطى هذا الكمال الوجودي هو الواجب سبحانه وتعالى. ومعطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقدا له.

الفصل الثامن من المرحلة الثانية عشر

في إرادته تعالى وكلامه

قالوا: «إرادته تعالى علمُهُ بالنظام الأصلح»، وبعبارة أخرى: «علمُه بكون الفعل خيراً»، فهي وجه من وجوه علمه تعالى، كما أنّ السمع بمعنى العلم بالمسموعات، والبصر بمعنى العلم بالمبصرات، وجهان من وجوه علمه، فهو عين ذاته تعالى.

وقالوا: «الكلام فيما نتعارفه»، لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه، فهناك موجود اعتباري ـ وهو اللفظ الموضوع ـ يدلّ دلالة وضعية اعتبارية على موجود آخر، وهو الذي في الذهن، ولو كان هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبيعية على موجود آخر كذلك، كالأثر الدالّ على مؤثّره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتم في علته، كان أولى وأحقّ بأن يسمّى: كلاماً، لقوة دلالته، ولو كان هناك موجود أحدي الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي، وهو الواجب تعالى كان أولى وأحقّ باسم الكلام، وهو متكلّم لوجود ذاته لذاته.

أقول: فيه إرجاع تحليلي لمعنيَي الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام أُريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله.

شرح المطالب

يشير المصنف في بداية هذا الفصل إلى كلمات الحكماء والمتكلمين في معنى الإرادة والكلام. ويذكر أخيرا رأيه في المسألة.

أما الإرادة: فهناك خلاف بين الحكماء في أن الإرادة من صفات الذات أم من صفات الفعل، وهل هي عين الذات أم أنها صفة زائدة على الذات؟ وبعبارة صاحب الكافي: هل الإرادة من الصفات التي يمكن أن يتّصف الله بنقيضها أم أنها من الصفات التي لا يمكن أن يتّصف الله بنقيضها؟.

قال الحكماء بأن الإرادة من الصفات الذاتية، خلافا لمشهور الأصوليين. وليست الإرادة عندهم بمعنى «إن شاء فعل وإن شاء ترك»؛ لأن ذلك يعني تساوي النسبة، وتساوي النسبة يعني الإمكان، ولا توجد جهة إمكان في الواجب تعالى. وإنما معناها هو «العلم بالنظام الأصلح». فإذا كان الواجب تعالى عالما بالنظام الأصلح لعالم الإمكان فهو مريد له؛ لأن الحق محبّ ذاته، ومن أحبّ ذاته أحبّ آثار ذاته، فهو يحبّ عالم الإمكان بالعرض لا بالذات، ومنشأ حبه علمه بالنظام، وبالخير الموجود في هذا النظام. فترجع صفة الإرادة إلى سنخ العلم، كما رجع السمع والبصر إلى العلم بالمسموعات، والعلم بالمبصرات. وحيث إنّ العلم عين ذاته، فتكون الإرادة عين ذاته بهذا المعنى.

أما الكلام: فهو اللفظ الذي يعرب عن ضمير المتكلم، ويكشف عما هو مخبوء في ذهنه، فهذا اللفظ يسمى كلاما، وصاحب الكلام يسمى متكلماً، والألفاظ الصادرة عنه تسمى كلمات.

واللفظ إنما يكشف عن المعنى بالدلالة الوضعية الاعتبارية، وما لم يوضع اللفظ للمعنى فلا يحصل الكشف عن المكنون في ذهن المتكلّم عند تلفّظه به.

وعليه، فإذا كان هناك شيء يكشف عن شيء آخر بالدلالة الحقيقية، فيسمى الكاشف كلاما، ويسمى صاحبه متكلماً بطريق أولى. وحيث إنّ الموجودات تكشف عن صفات الحق تعالى؛ كالعلم في الإنسان يكشف عن علم الحق تعالى؛ وذلك لأن الذات وصفاتها مستورة وليست ظاهرة، وإنما تظهر عن طريق الآثار والمعلولات، فإن دلالة الآثار والمعلولات على صفات الحق تعالى هي دلالة حقيقية، فتكون أولى بأن تسمى كلاما للحق، وتسمى الآثار والمعلولات كلمات الحق، ويسمى الحق تعالى بالمتكلم.

والقرآن الكريم يعبّر عن عيسى بأنه كلمة الله، وعن الوجودات بأنها كلمات الله، كما في قوله تعالى: (لا تنفذ كلمات الله) وليس معنى ذلك أنه لا تنفذ الألفاظ، بل لا تنفذ الموجودات.

ويسمى مثل هذا الكلام بالكلام في مقام الفعل، أي الكلام الفعلي، فهو صفة فعل لا صفة ذات. وهناك نوع آخر من الكلام، وهو المسمى بالكلام الذاتي الذي يكون صفة من صفات الذات، وهو المقصود في محل البحث؛ إذ المراد هنا هو إثبات أن الكلام صفة ذاتية كالعلم. فكما أن العلم والقدرة والإرادة ونحوها من الصفات الذاتية تكشف عن ذات متصفة بهذه بها، فكذلك صفة الكلام.

فهذا المعنى للإرادة والكلام الذي ذكره الحكماء يرجع بحسب التحليل إلى العلم والقدرة.

أما الإرادة: فهي ترجع إلى العلم فتكون وجها من وجوه علمه تعالى.

وأما الكلام: بالمعنى المشار إليه فهو يرجع إلى الخلق، ومن الواضح أن

اسم الخالق من متفرّعات القدرة، حيث إنّ الأسماء يقع بعضها تحت البعض الآخر، بمعنى أن صفة الخلق والرزق والإحياء ترجع إلى صفة من صفات الذات وهي صفة القدرة. فلا معنى لإفراد الإرادة والكلام كصفتين مستقلتين عن صفتي العلم والقدرة.

نعم، يفهم من استعمالات القرآن الكريم والروايات أن الإرادة والكلام من الصفات المحدثة، فالآيات تصف الحق تارة بأنه مريد وتارة أخرى بأنه ليس مريداً. والقرآن يعبّر عن الله تعالى بأنه متكلم (وكلم الله موسى تكليما) وحيث إنّه تعالى تكلم مع موسى فقط، فإنه قد يتصف بالكلام وقد لا يتصف به. والضابط الذي ذكره الكليني لتمييز صفات الذات عن صفات الفعل هو أن كل صفة يتصف الله سبحانه وتعالى بها وبنقيضها فهي من صفات الفعل، وكل صفة يتصف الله بها ولا يتصف بنقيضها فهي من صفات الذات. وعليه فتكون الإرادة والكلام بحسب القرآن والروايات من صفات الفعل لا الذات.



الفصل التاسع من المرحلة الثانية عشر

في فعله تعالى وانقساماته

لفعله تعالى ـ بمعنى المفعول ـ وهو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصّل من الأبحاث السابقة، كانقسامه إلى مجرّد ومادي، وانقسامه إلى ثابت وسيّال، وإلى غير ذلك.

والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً أنّ العوالم الكلية ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة. فعالم العقل مجرّد عن المادة وآثارها، وعالم المثال مجرّد عن المادة دون آثارها من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها، ففيه أشباح جسمانية متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة، غير أنّ تعقّب بعضها لبعض بالترتّب الوجودي بينها، لا بتغيّر صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادة، فحال الصور المثالية في ترتّب بعضها على بعض حال الصور الخيالية من الحركة والتغيّر، والعلم مجرّد لا قوة فيه ولا تغيّر، فهو علم بالتغيّر لا تغيّر في العلم.

وعالم المادة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادة.

والعوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة وجوداً، وذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا تشوبها

قوة أقوى وأشدّ وجودا مما هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة، فالمفارق قبل المقارن للمادة، ثم العقل المفارق أقلّ حدودا وقيودا وأوسع وأبسط وجودا من المثال المجرّد، وكلما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المترتّبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، ومن المبدأ الأوّل الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحدّه ولا كمال يفقده أقرب، فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، ويليه عالم المثال ويليه عالم المادة.

ويتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيب في العلية، أي أنّ عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة.

ويتبيّن أيضاً بمعونة ما تقدّم من أنّ العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادي، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب تعالى.

شرح المطالب

المراد من فعله تعالى هو الموجودات الصادرة عنه تعالى. وينقسم الموجود إلى مجرّد ومادي. وعلى أساس هذا التقسيم يمكن إثبات عوالم كلية ثلاثة هي عالم العقل والمثال والمادة. فالمجرّد إما مجرد من المادة وآثارها وهو عالم العقل، وإما مجرّد من المادة دون آثارها وهو عالم المثال، وإما غير مجرد عن المادة ولا عن آثارها فهو عالم المادة. ويعبّر عن هذه العوالم بالعوالم الكلية. وليس المراد من الكلية هنا الكلية المنطقية[1] ولا الفلسفية[2]، وإنما المراد من الكلي الوجود المنبسط. وتقدمت الإشارة في بحث أقسام الواحد إلى أن الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط، ويسمى بالكلي العرفاني تمييزا له عن الكلي المنطقي والكلي الفلسفي.

والمراد من كلية العوالم الثلاثة هنا هو السعة الوجودية؛ وذلك باعتبار أن كل واحد من هذه العوالم الثلاثة فيه عوالم متعددة من الوجود.

وبحسب السلسلة الوجودية فإن هذه العوالم الثلاثة في طول بعضها البعض؛ إذ عالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم المادة. وكل ما يوجد في المعلول فهو موجود في علته بنحو أعلى وأشرف وأقوى؛ لأن فاقد الشيء لا يكون معطيا له.

كما أن كل ما في عالم المادة من الوجودات له وجود في عالم المثال

(١) ما لا يمتنع عقلا فرض صدقه على كثيرين.

(٢) ما لا يتغير بتغير المعلوم في الخارج.

ووجود في عالم العقل ولهذا فإن العلم بالموجودات المادية يكون من خلال الارتباط بوجوداتها المثالية أو العقلية.

وحيث إنّ الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل (أي أنها استعداد) من موجودات عالم المادة، فقد يتصور أن لها وجود في عالم المثال بمقتضى عموم القاعدة القائلة بأن كل موجود في عالم المادة، له وجود آخر في عالم المثال، وفي عالم العقل.

وعليه، فإن لم يكن للحركة وجود في عالم المثال فتنتفي بذلك كلية القاعدة. وإن كان لها وجود في عالم المثال لم يكن عالم المثال مجردا عن المادة، بل كان فيه استعداد وقابلية. وحيث تقدم أن عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها. فإذا لم يكن فيه مادة فلا معنى لأن يكون فيه قوة واستعداد، لأن الاستعداد قرين المادة. وما لم يتحقق الاستعداد فلا معنى لوجود الحركة.

الجواب: هو أن كل موجود مادي له تمثل وجودي في عالم المثال، وليس نفس وجوده المادي موجود في عالم المثال. فالوجود المادي نفسه ليس موجودا في عالم المثال، وإلا لم يكن عالماً مثالياً، بل مادياً، وإنما الموجودات المادية متمثّلة في عالم المثال بوجود آخر. ومن ذلك الحركة التي يكون لها وجود متمثل في عالم المثال.

ويتضح معنى أن يكون لها وجود متمثّل في عالم المثال من خلال التفريق بين الحركة في العلم، والعلم بالحركة. والتغيّر في العلم، والعلم بالتغيّر. فإن التغيّر في العلم يستدعي أن يكون العلم أمرا ماديا. والعلم بالتغيّر لا يستدعي ذلك.

ففي مثال الكرة المتدحرجة من الأعلى إلى الأسفل يأخذ خيال الإنسان عنها صور متعددة، وليس صورة واحدة؛ وإلا لو أخذ عنها صورة واحدة لما

استطاع أن يطّلع على الحركة. وهذه الصور بعضها في طول البعض الآخر وليس في عرض البعض الآخر، وإلا لما استطاع أن يستنتج وجود الحركة. فيدرك صورة ثابتة غير متغيّرة، ثم صورة ثابتة غير متغيّرة، وهكذا.. أي يأخذ الصورة التي أدركها في الآن الأول في المكان (أ)، ثم يأخذ الصورة المترتبة عليها في النقطة (ب)، وبذلك يستنتج وجود الحركة. ومن هنا تقدم أن الحركة لا تدرك بالحس وإنما تفهم بالعقل، وهذا هو معنى العلم بالتغيّر وبالحركة.

ومعنى تمثّل الحركة في عالم المثال هو ترتّب الصور الوجودية المجرّدة بعضها على البعض الآخر، وهذا هو الوجود المثالي للحركة في عالم المادة، مع أن الصور الخيالية مجرّدة عن المادة.

وعليه، فالمبادئ التصوّرية لفعله تعالى هي عالم العقل، والمثال، والمادة. وهذه العوالم الثلاثة بعضها ليس في عرض البعض الآخر، بل بعضها في طول البعض الآخر.

وسيأتي البرهان في بحث العقل المفارق في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإذا كانت هذه العوالم في عرض بعضها البعض فيلزم أن يصدر منه الكثير لا الواحد. مع أنه تقدم أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد.

ومن جهة ثانية فإن الوجود حقيقة واحدة مشككة لها مراتب متعددة، وذلك من أعلى مرتبة فيه وهو الواجب تعالى إلى أدنى مرتبة فيه وهي الهيولى الأولى التي لا وجود لها إلا أنها قوة الأشياء. فالمرتبة الأقوى مقوّمة للمرتبة الأدنى، والأدنى متقوّمة بالمرتبة الأعلى. ومقتضى التشكيك هو أن تكون العلاقة بين هذه العوالم طولية؛ فإن هذا التشكيك هو التشكيك الخاصي الذي يرجع إلى رابطة العلية والمعلولية بين الأقوى والأضعف، وتقدم في أبحاث سابقة أن العلية والمعلولية ترجع إلى المستقل والرابط والغني والفقير،

فالمعلول هو عين الفقر والحاجة إلى علته والعلة مقوّمة لوجود معلولها. ولكن الغنى في المراتب المتوسّطة، كعالم المثال وعالم العقل، غنى نسبي لا أنه مطلق وصرف؛ وإلا فإن عالم المثال هو عين الفقر بالنسبة إلى عالم العقل. والغنى المطلق هو للواجب تعالى.

أحكام العالم المفارق

للعالم المفارق للمادة أحكام:

الأول: أنّ الموجودات المفارقة، أعم من أن تكون عقلية أو مثالية، هي قبل الموجودات المقارنة للمادة.

الثاني: أنّ الموجودات المفارقة أقلّ حدودا وقيودا من موجودات عالم المادة، فهي أشد وأقوى وجودا منها؛ لأن الشيء كلما كثرت قيوده وحدوده كان أضعف، وكلما قلّت قيوده وحدوده كان أقوى. وما يسلب عن عالم المفارقات أقل بكثير مما يسلب عن الموجود المادي. فإذا كان الموجود المجرد أقل حدودا فيكون أوسع وجودا.

وإذا ثبت أن هذه العوالم مترتبة وجودا فيكون بعضها علة وبعضها معلولاً؛ إذ لا معنى للترتّب الوجودي إلا العلية والمعلولية. وكون عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال ليس بمعنى أنه خالق له؛ إذ الخالق لكل شيء هو الله تعالى. بل معنى أنه علة مفيضة هو أنه علّة معّدة. أي أن الله سبحانه وتعالى ما لم يفض الوجود على العقل لا يفيض الوجود على المثال، باعتبار أنه لا يوجد استعداد لوجود المثال قبل وجود عالم العقل. والقصور في القابل لا في الفاعل.

وكذلك أشار المصنف إلى أن كل ما في عالم المادة فهو موجود في عالم المثال ولكن بنحو أعلى وأشرف. وكل ما هو في عالم المثال فهو

موجود في عالم العقل بنحو أعلى وأشرف. وكل ما هو موجود في عالم العقل فهو موجود في النظام الربّاني وهو علم الحق بالأشياء قبل الإيجاد الذي هو عين ذاته. فيتّضح أن نظام عالم المادة أبهت نظام، باعتبار أنه صورة عن عالم المثال، وعالم المثال صورة عن عالم العقل، وعالم العقل صورة عن النظام الربّاني الذي هو علم الحق سبحانه وتعالى بالأشياء قبل الإيجاد وهو علمه بذاته سبحانه وتعالى.



الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة

وليعلم: أنّ الماهية لا تتكثّر تكثّراً أفرادياً إلاّ بمقارنة المادة، والبرهان عليه: أنّ الكثرة العددية إما أن تكون تمام ذات الماهية، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إما لازمة أو مفارقة، والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد، إذ كلما وجد لها فرد كان كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير، هذا خلف، فلا تكون الكثرة إلاّ خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة، فكل ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية، وينعكس عكسَ النقيض إلى أنّ كل ماهية غير مادية، وهي المجرّدة وجوداً، لا تتكثّر تكثّراً أفرادياً، وهو المطلوب.

نعم، تمكن الكثرة الأفرادية في العقل المفارق فيما لو استكملَت أفراد من نوع مادي، كالإنسان، بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية والإمكان إلى مرحلة التجرّد والفعلية، فتستصحب التميز الفردي الذي كان لها عند كونها مادية.

ثم إنّه، لمّا استحالت الكثرة الأفرادية في العقل المفارق، فلو

كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعية، بأن توجد منه أنواع متباينة كلّ نوع منها منحصر في فرد، ويتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طولاً، وإمّا عرضاً، والكثرة طولاً، أن يوجد هناك عقلٌ ثم عقلٍ إلى عدد معين، كلّ سابق منها علة فاعلة للاحقه مباين له نوعا، والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعا معلولات عقل واحد فوقها.



شرح المطالب

يبيّن المصنف في هذا الفصل أن الكثرة الموجودة في العقل المفارق، هل هي كثرة فردية أم أنها كثرة نوعية. وبعبارة أخرى، إذا فرض أن العقول متكثرة، فهل أن هذا التكثر من قبيل تكثر أفراد نوع واحد، من قبيل زيد وبكر وعمر بالنسبة إلى نوع الإنسان، أو هو من قبيل أنواع متعددة، كنوع الإنسان، والسماء، والأرض.. فهل أن الكثرة المفروضة في العقل هي كثرة فردية لنوع واحد أو أنها تشابه الكثرة النوعية في الأنواع المادية.

تقدم في آخر الفصل السادس أن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلق بالمادة، فهذه الأنواع لها كثرة فردية. ومن الأنواع ما ليست له كثرة فردية، فيكون نوعه منحصرا في فرد واحد، من قبيل الأنواع المجرّدة. والبرهان هنا هو نفس البرهان هناك، وهو أن الكثرة بما هي كثرة في الأنواع يتصوّر فيها أربعة احتمالات، وهي:

الاحتمال الأول: أن تكون الكثرة عين ذات الماهية.

الاحتمال الثاني: أن تكون الكثرة جزءا من أجزاء الماهية.

الاحتمال الثالث: أن تكون الكثرة لازمة للماهية لا تنفك عنها.

الاحتمال الرابع: أن تكون الكثرة عرضا مفارقا.

ولا يعقل أن تكون الكثرة عين ذات ماهية، ولا جزء ذات ماهية، ولا عرضا غير مفارق لها، فيبقى الإحتمال الرابع وهو أن تكون الكثرة عرضا مفارقا للماهية النوعية.

فإذا كانت عرضا مفارقا فيمكن أن تعرض الكثرة على الماهية النوعية

ويمكن أن لا تعرض عليها. والعروض يستدعي وجود قابلية في المعروض، والقابلية هي الإمكان والاستعداد. وعليه، فلا بد أن توجد المادة حتى تتحقق الكثرة، وما لم تتحقق المادة لا معنى لعروض الكثرة. وحيث إنّه لا مادة في الموجودات المجرّدة، فلا يعقل أن تعرض عليها كثرة فردية لنوع واحد، وإنما إذا وجدت كثرة فهي كثرة نوعية لا فردية. وكل نوع لا يوجد له إلا فرد واحد.

ووجه بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى هو أنه لو كانت الكثرة تمام ذات الماهية، أو جزء ذات الماهية، أو لازماً غير مفارق للماهية، فيلزم أن لا توجد الماهية إلا كثيرة؛ إذ المفروض بحسب هذه الاحتمالات أن الإنسان مثلا لا يوجد إلا وهو «حيوان ناطق كثير»، بأن لا يوجد الإنسان إلا وهو كثير. والكثرة عبارة عن تركّب مجموعة من الوحدات، وكل وحدة من هذه الوحدات لا بد أن يكون كثيرا، فيتسلسل إلى لا نهاية. وحيث إنّ لازم ذلك عدم وجود أي فرد من أفراد الماهية، فتكون هذه الاحتمالات الثلاثة باطلة.

وهذا البرهان هو نفس البرهان المذكور في آخر الفصل السادس، ولكن مع وجود فرقين:

الفرق الأول: هو أنه استدل هنا بالتسلسل بينما استدل هناك بالخلف. والخلف كما بيّن هناك هو أن المفروض أن الماهية النوعية لها أفراد، وبناء على الاحتمالات الثلاثة الأولى سوف لن يوجد لها أي فرد، فيلزم الخلف. ولكن المصنف بيّن المحذور هنا بنحو لزوم التسلسل.

الفرق الثاني: هو اختلاف تعبير المصنف في الدليلين، حيث قال هنا بأن الكثرة إما عين الذات وإما جزء الذات وإما لازم غير مفارق للذات، أو لازم مفارق للذات. بينما قال هناك أن منشأ الكثرة هو عروض أمر مفارق للذات، لا أن الكثرة هي الأمر المفارق للذات. وهذا هو الصحيح. ومن هنا لا بد من القول أنّ منشأ الكثرة إما هو ذات الشيء، وإما جزء الشيء، وإما لازم غير مفارق للشيء، وإما لازم مفارق للشيء لتكون الشقوق الأربعة على حد واحد.

وبعد أن ذكر المصنف برهان إثبات الكثرة النوعية في العقول، أشار إلى مطلب كأنه جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنه تقدم في الأبحاث السابقة أن الموجودات المادية الممكنة يمكن لها أن تتجاوز عالم المادة بالحركة الجوهرية إلى عالم المثال، ثم تتجاوز عالم المثال إلى عالم العقل فتكون عقلا مستفادا، لهذا ذكروا أن الغرض من الفلسفة هو أن يكون الإنسان عالما علميا مضاهيا للعالم العيني. وعليه، فإذا صار الإنسان أمرا مجرّدا لاتحاده مع العقل المستفاد بالحركة الجوهرية والعمل، بأن تجاوز عالم المادة وعالم المثال وعالم العقل، فلا يعود هذا الإنسان فردا من نوع؛ إذ عندما يصبح عقلا يلزم أن يكون نوعا بحسب البرهان المذكور.

ولكن المصنف يرى أن ذلك إنما يصدق في الموجودات التي توجد من أول الأمر مجردة ذاتا وفعلا، دون الموجودات المادية التي تصير مجرّدة بالحركة الجوهرية.

فما ذكره المصنف إنما هو في قوس النزول، وهو غير قوس الصعود، ففي قوس النزول يكون للإنسان وجود عقلي ثم وجود مثالي ثم وجود مادي. ولكن في قوس النزول لا يوجد إنسان عاص وإنسان غير عاص، لعدم تحقق التكليف عندئذ. أما عندما يبدأ الإنسان مسيرته من المادة الأولى فيمكن أن يكون أحد أفراده عاص والآخر مطيع. والبرهان على أن الكثرة في العقول كثرة نوعية لا فردية إنما هو في قوس النزول. أما إذا كان الموجود في قوس الصعود فإذا صار عقلا مستفاداً لا يجري فيه البرهان، فلا يكون الفرد نوعا، بل يبقى تميّزه الفردي على حاله. وعليه فيستحيل الكثرة الفردية في العقول المجرّدة. وإذا كان ثمة كثرة فهي كثرة نوعية. وهذه الكثرة المتصوّرة في العقول قد تكون كثرة طولية بحيث يكون بعضها علة وبعضها معلول، وقد تكون كثرة عرضية بحيث يكون بعضها في عرض البعض الآخر. وأما أنه هل توجد كثرة طولية أو عرضية، فيأتي البحث عنه في الفصول اللاحقة.

الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشر

في العقول الطولية وأول ما يصدر منها

لمّا كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من جميع الجهات امتنع ان يصدر منه الكثير، سواء كان الصادر مجرّداً كالعقول العرضية أو ماديا كالأنواع المادية، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، فأوّل صادر منه تعالى عقل واحد، يحاكي بوجوده الواحد الظلّي وجود الواجب تعالى في وحدته.

ولمّا كان معنى أوليته هو تقدمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العليّة، كان علة متوسطة بينه تعالى وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه، وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدّم البرهان عليها، وذلك: لأنّ صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع على ما تقدّم، والقدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكن، وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلا فلا ذات لها حتى تتعلّق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديدا للقدرة وتقييدا لإطلاقها.

ثم إنّ العقل الأول وإن كان واحدا في وجوده بسيطا في صدوره،

لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة، لأنّ موضوع الإمكان هي الماهية، ومن وجه آخر، هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى، فيتعدّد فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغا لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلا بدّ من صدور عقل ثان ثم ثالث وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عددا يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبيّن: أنّ هناك عقولا طولية كثيرة وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها.

شرح المطالب

يقع البحث في هذا الفصل في وجود الكثرة الطولية في العقول، وأن العقل هل له مصداق واحد أم أكثر من مصداق واحد؟ وإذا ثبت التعدد في مصاديق العقل فتكون كثرته النوعية على نحو العلية والمعلولية؛ إذ البحث في العقول الطولية لا العرضية.

وهذه المسألة هي المسألة المعروفة في كلمات الفلاسفة بكيفية صدور الكثرة عن الوحدة. وقد ثبت في الأبحاث السابقة أن الواجب تعالى واحد لا ثاني له، كما ثبت أيضا أن الله تعالى بسيط من كل جهة. وتقدم في مبحث العلة والمعلول أن الواحد البسيط من كل جهة لا يصدر منه إلا واحد. ومن هنا صح التساؤل: كيف وجدت الكثرة في عالم الإمكان؟

هذه المسألة شغلت أذهان الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين طويلا، باعتبار أن المقدمات التي ذكروها لا تنهض لتبرير وجود الكثرة. بل الذي يمكن استخراجه من هذه المقدمات هو أن الواحد البسيط من كل جهة لا يصدر عنه إلا واحد. ومن هنا طرح السؤال عن كيفية وجود الكثرة في عالم الإمكان؟

ذكر المصنف أنه لا يعقل أن يصدر من الواجب تعالى في أول ما صدر منه أكثر من عقل واحد. وهذا على مبنى من يرى أن عالم الإمكان ليس مساويا للمادة، بل هو يشمل المادي والمجرد. وكذلك على مبنى من يرى أن عالم الإمكان يساوي المادة، وهو مبنى جملة من المتكلمين الذين يعتقدون أن المجرد يختص بالله تعالى، وأن ما عداه هو مادي، غاية الأمر أن المادي قد يكون كثيفا وقد يكون لطيفا بحيث لا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة. فحتى على مبنى هؤلاء لا يمكن القول بأن أول ما صدر من الواجب سبحانه وتعالى في عرض واحد هو أكثر من نوع واحد؛ إذ لا يمكن أن يصدر عن الحق تعالى أنواع مادية متعددة في مرتبة واحد.

والسؤال الذي يطرح هنا هو أن هذا الواحد الصادر من الله سبحانه وتعالى هل أن وحدته عددية أم أنها ليست عددية؟ وقد تقدم في بحث العلة والمعلول أنه بمقتضى قانون السنخية بين العلة والمعلول لا بد أن تكون وحدة الصادر الأول الذي هو معلول مسانخة لوحدة العلة. ومن الواضح أن الوحدة الموجودة في العلة غير عددية، فالوحدة الموجودة في الصادر الأول أيضا غير عددية، بل هي وحدة حقّة ظليّة[1] في مقابل الوحدة الحقة الحقيقية، فكل مسمى بالوحدة غيره تعالى قليل إلا هو فإنه مسمى بالوحدة ولا يشذّ عنه وجود أو كمال وجودي، فكذلك وحدة الصادر الأول لا يشذ عنها وجود أو كمال وجودي. ومن هنا فإن كل الكمالات والوجودات المتصوّرة في عالم الإمكان موجودة في هذا الصادر الأول ولكن بوجود ظلّي قائم بالغير، وليس بوجود في نفسها[2].

---

(١) يعبّر العرفاء عن أول صادر بالوجود الظلّي، وذلك بحسب ما ورد في الأدعية من أن الله خلق الصادر الأول في ظلّه سبحانه وتعالى، ففي الدعاء: «باسمك الأعظم، الأجل الأكرم، الذي خلقته في ظلّك» (من أدعية اليوم السابع والعشرين من رجب). وورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أول ما خلق الله نوري» وفي بعض الروايات أن «أول ما خلق الله هو العقل» (ش).

(٢) في المروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله سئل مما خلق الله عز وجل العقل، قال: «خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق من خلق ومن يخلق إلى يوم القيامة، ولكل رأس وجه، ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل، واسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب، وعلى كل وجه ستر ملقى لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود، ويبلغ حد الرجال، أو حد النساء فإذا بلغ كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة، والجيد والردي، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت». (بحار الأنوار، ج١، ص٩٩).

والرواية واضحة في أن أول مخلوق لله فيه كل وجود وكل كمال وجودي. ويقول صاحب البحار في آخر الرواية بأنها من غوامض الأخبار، ويحملها على محمل بعيد عن مساق الرواية، ثم يذكر معاني عديدة للعقل ويتعرض لتفسير الفلاسفة لمعنى العقل حيث يحمل بشدة على تفسيرهم للعقل، ثم يقول: والحاصل أنه قد ثبت في الأخبار المستفيضة أنهم (أي الأئمة) هم الوسائل بين الخلق وبين الحق في إفاضة جميع الرحمات والعلوم والكمالات، ولما سلكوا (الفلاسفة) سبيل الرياضات والتفكرّات مستبدّين بآرائهم على غير قانون الشريعة المقدّسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبسا مشتبها فأخطأوا في ذلك فكل ما نسبوه للعقول فهو ثابت لأئمتنا. ولكن يتوجه على صاحب البحار أنه إذا كان تفسير الفلاسفة يستلزم إنكار ضروريات الدين، فسواء فسّر الصادر الأول بالعقل أو بالأئمة فإن تغير الإسم لا يؤدي إلى عدم إنكار ضروريات الدين (ش).

ولا يخفى أن القول بأن الله لا يقدر على أن يوجد الصادر الثاني في رتبة الأول، فإن ذلك ليس لقصور في قدرته تعالى بل لقصور في قابلية القابل في أن يكون في الرتبة الأولى من الصدور، فالمحالات الذاتية لا تتعلق بها القدرة ولكن ليس بمعنى التخصيص في القدرة، بل لأنها معدومة ذاتا. وعليه، فالصادر الثاني لا يكون له قدرة على أن يوجد في رتبة الصادر الأول، فإذا صار محالا بالذات فلا معنى لتعلّق القدرة الواجبية به.

وحيث إنّ العقل الأول يحاكي بوحدته وحدة الواجب، فيكون أيضا واحدا، وبالتالي لا يصدر عنه إلا واحد، وهكذا الأمر في سائر مراتب السلسلة الطولية، فالواحد دائما لا يصدر عنه إلا واحد مهما امتدت. فيعود السؤال عن كيفية تحقق الكثرة من العقول والمثال والمادة من الوحدة؟

ومن هنا ذكر المشاءون في توجيه كيفية ارتباط الكثرة بالوحدة أن العقل الأول وإن كان يحاكي بوحدته وحدة الواجب، ولكن فيه جهات تكون منشأ لوجودات كثيرة؛ ففي العقل الأول جهات متعدّدة: فهو ممكن بالذات، وواجب بالغير، ويعقل ذاته، ويعقل الواجب، ويعقل غيره المعلول، وهذه خمس جهات. وعليه فإن العقل الأول لتعدد الجهات فيه يكون منشأ لأكثر من موجود كالعقل الثاني، أو الفلك الأطلس وهو الفلك الأول، وكذلك العقل الثالث والفلك الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر والفلك التاسع.

والجواب على هذا التصوير هو أن هذه الجهات جهات اعتبارية؛ لأن الإمكان بالذات بناء على أصالة الوجود أمر اعتباري، فلا يكون الأمر الاعتباري منشأ لأمر حقيقي.

ثم إن بعض هذه الجهات التي صوّروها في العقل موجودة في الواجب، فالله تعالى يعقل ذاته ويعقل غيره، ولكن المصنف يكتفي بتصوير المسألة على مبنى المدرسة المشّائية.

الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشر

في العقول العرضية

أثبت الإشراقيّون في الوجود عقولاً عرضية، لا علية ولا معلولية بينها، هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي، يدبّر كلّ منها ما يحاذيه من النوع، وتسمّى: أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية لأنّه كان يصرّ على القول بها، وأنكرها المشاءون ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية والذي يسمّونه: العقل الفعّال.

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها وأصحّ الأقوال فيها ـ على ما قيل ـ هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادية فردا مجرّدا في أول الوجود، واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع، يعتني بأفراده المادية، فيدبّرها بواسطة صورته النوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية.

وقد احتجّوا لإثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتية، من الغاذية والنامية والمولّدة، أعراض حالّة في جسم النبات متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله، ليس لها شعور وإدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها

من نظام دقيق متقن تتحيّر فيه العقول والألباب، فليس إلاّ أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقلياً يدبّر أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

وفيه: أنّ من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإنّ أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاءون، ويسمّونه: العقل الفعّال.

ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا ـ على النظام الجاري في كلّ منها دائما من غير تبدّل وتغيّر ـ ليست واقعة بالاتفاق، فلها ولنظامها الدائمي المستمر علل حقيقية، وليست إلاّ جواهر مجرّدة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، بل لكلّ نوع مثال كلي يدبّر أمره، وليس معنى كليّته جواز صدقه على كثيرين، بل إنّه لتجرّده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.

وفيه: أنّ الأفعال والآثار المترتّبة على كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعية، ولولا ذلك لم تتحقّق نوعية لنوع، فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجّة على أنّ هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها، كما أنّ الأعراض المشتركة دليل على أنّ هناك موضوعا مشتركا.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية، وفاعل الصورة النوعية ـ كما تقدّم ـ جوهر مجرّد يفيضها على المادة المستعدّة، فتختلف الصور باختلاف الإستعدادات، وأمّا أنّ هذا الجوهر المجرّد عقل عرضي يخصّ النوع ويوجده ويدبّر أمره، أو أنّه جوهر عقلي من العقول الطولية إليه ينتهي أمر عامة الأنواع، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

ومنها: الاحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف، فإنّ الممكن

الأخسّ إذا وجد وَجَبَ أن يوجد الممكن الأشرف قبله، وهي قاعدة مبرهن عليها، ولا ريب في أنّ الإنسان المجرّد الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً، أشرف وجودا من الإنسان المادي الذي هو بالقوة في معظم كمالاته، فوجود الإنسان المادي الذي في هذا العالم دليل على وجود مثاله العقلي الذي هو ربّ نوعه.

وفيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية، حتى يدلّ وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته، ومجرّد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فردا نوعيا له كما أنّ صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه كيفا نفسانيا؛ فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلي الذي نعقله مثلا عقلا كليا من العقول الطولية، عنده جميع الكمالات الأولية والثانوية التي للأنواع المادية، فيصدق عليه مفهوم الإنسان ـ مثلا ـ لوجدانه كماله الوجودي، لا لكونه فردا من أفراد الإنسان.

وبالجملة، صدق مفهوم الإنسان مثلا على الإنسان الكلّي المجرّد الذي نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فردا للماهية النوعية الإنسانية، حتى يكون مثالاً عقلياً للنوع الإنساني.

شرح المطالب

الكثرة إما طولية وهي فيما إذا كان بين العقول علية ومعلولية، وإما عرضية وهي فيما إذا لم يكن بين العقول علية ومعلولية، ومن هنا تسمى الكثرة العرضية متكافئة، أي أن بعضها ليس علة لبعضها الآخر، وإنما هي بأسرها معلولة لأمر آخر.

وليس المراد من التكافؤ التساوي؛ إذ أن العقول العرضية ليست متساوية بحسب المرتبة الوجودية، بل إن بعضها أقوى وجودا من البعض الآخر. فإن ربّ النوع الذي يدبّر الإنسان أقوى وجودا من ربّ النوع الذي يدبّر الفرس، ويوجد بين العقول العرضية المتكافئة كمال ونقص.

وبالنسبة للعقول العرضية فقد ادعى الإشراقيون أن لكل نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادة فرد مجرّد ـ أي عقل مجرّد ذاتا وفعلا ـ يكون هو المدبّر المباشر لأفراد هذه الأنواع المادية. فنوع الإنسان له فرد آخر هو عقلٌ مجرّد عن المادة ذاتا وفعلا، وهو رب لنوع الإنسان، وكذا غيره من أرباب الأنواع المتكافئة. وأرباب الأنواع هذه التي أثبتتها المدرسة الإشراقية ليست هي نفس المثل الأفلاطونية وإن كان ظاهر عبارة المصنف أن أرباب الأنواع هي المثل الأفلاطونية، ولهذا عطف أحدهما على الآخر عطفا تفسيريا، ولكن الأمر ليس كذلك، ومن هنا أثبت صدر المتألهين المثل الأفلاطونية مع أنه أنكر أرباب الأنواع، ولا منافاة في ذلك.

نعم، قد يقال أنّ ما تقدم في أبحاث سابقة من أن عالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم المادة، لا ينسجم مع نسبة تدبير الأنواع المادية إلى عالم العقول مباشرة، بل ينبغي أن تنسب التدابير لعالم المثال، وما

في عالم المثال ينسب إلى العقول العرضية؛ إذ العالم على مبنى الإشراقيين ثلاثي، وليس ثنائي كما هو مبنى المشّائين.

أدلة إثبات أرباب الأنواع

ذكر المصنف أدلة المثبتين لأرباب الأنواع، وهي:

الدليل الأول: وهو الاستدلال على العقول العرضية من خلال القوى النباتية، والقوى النباتية في الطبيعيات القديمة ثلاثة: القوة المنمية، والقوة المغذّية، والقوة المولّدة. وهذه القوى مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات. نعم، يزيد الحيوان على النبات بفصله، وهو أنه حساس متحرّك بالإرادة، وكذلك يزيد الإنسان بالنفس الناطقة، إلا أنه مع ذلك تصدر عن القوى النباتية آثار عجيبة، ومن الواضح أن هذه القوى ليس لها إدراك وعلم؛ إذ العلم لا أقل يظهر في فصل الحيوان. فإذا لم يكن للنبات علم، فكيف تصدر عنها تلك الآثار العجيبة؟ وهذه القوى النباتية هي أعراض عارضة على الجسم، وحيث إنّ الجسم يتحرك، ويتحلّل، فهذه القوى الحالّة في الجسم تتحلّل بتحلّل الجسم، وتتغيّر بتغيّره. وحيث إنه لا علم لها ولا إدراك ولا شعور، فلا يمكن أن ينسب إليها تلك الآثار الدقيقة التي تظهر في النباتات. وعليه، فلا بد من إسنادها إلى عقل مجرّد هو رب خاص بنوع النبات، فيكون لكل نوع فرد مجرد يعتني به.

والجواب: أن هذا الدليل أعمّ من المدّعى، فإن عدم استناد هذه الآثار العجيبة إلى تلك القوى لا يثبت وجود عقل مخصوص لكل نوع. فلعل هناك عقل واحد يكون هو المنشأ لجميع هذه الآثار وهو العقل الفعّال عند المشائين، ومعه لا تثبت العقول العرضية التي يقول بها الإشراقيون.

الدليل الثاني: وهو أن الأنواع المادية من نبات وفرس وإنسان وغيرها هي أنواع مختلفة ولكن يحكمها نظام دقيق لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يختلف ولا

يتخلّف أبدا[١]. وهذه الدّقة الموجودة في الأنواع المادية تنسب في الطبيعيات القديمة إلى الأمزجة الموجودة فيها، فيقال أنّ مبدأ الآثار الخاصة والنظام الخاص الذي يحكم هذه الأنواع هو المزاج الخاص بكل نوع من هذه الأنواع. وحيث إنّه لا يمكن نسبة هذا النظام الدقيق إلى المزاج الخاص بكل نوع، فلا بد أن ينسب حينئذ إلى عقل مجرّد لكل نوع من هذه الأنواع المادية، وبه يثبت المطلوب.

والجواب: هو أنه يرد على هذا البرهان إشكالان:

الإشكال الأول: أن البرهان يستند إلى أن الآثار الموجودة في هذه الأنواع المتعددة ناشئة من علل ومبادئ هي العقول وأرباب الأنواع، أي أن إثبات الأنواع تم عن طريق اختلاف الآثار. فإذا نسبت هذه الآثار إلى العقل الفعال فلا يعود يوجد طريق لإثبات صور نوعية متعددة. وإذا كان يوجد صور نوعية متعددة فيثبت وجود أرباب أنواع متعددة. وعليه، فيبتني إثبات أرباب الأنواع المتعددة على إثبات الصور النوعية المتعددة.

ولكن يمكن القول أنّ تحقق الصور النوعية المتعددة يتوقف على إرجاع الآثار إلى الصور النوعية، وليس إلى أرباب الأنواع؛ وإلا فيلزم إنكار الأنواع المتعددة، لا إثبات أنواع أرباب متعددة.

والإشكال الثاني: أن ما نسبوه إلى العقول العرضية يمكن أن ينسب إلى العقل الفعال.

الدليل الثالث: هو الاستدلال بقاعدة موروثة عن المعلم الأول أرسطو، لإثبات أرباب الأنواع على مذهب الإشراق، وهي المعروفة بقاعدة إمكان

---

(١) نعم، قد يقال أن هذا المدّعى غير مبرهن، وأن الإنسان منذ ولد لم يكن بهذا الشكل الذي هو عليه الآن، وكذا النبات، كما هو مفاد النظرية الداروينية. فالدليل الثاني قائم على أساس تمامية أن كل نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادة يحكمه نظام خاص، وأن هذا النظام الخاص لا يتبدّل ولا يتغير ولا يختلف ولا يتخلّف (ش).

الأشرف، ومفادها أنه كلما وجد موجود أخسّ، لا بد أن يكون الأشرف موجودا قبله بموجب هذه القاعدة.

ومن الواضح أن الفرد المادي من الإنسان أخسّ وجودا من الفرد المجرّد من هذه الماهية النوعية، والفرد المجرّد أشرف وجودا من الفرد المادي باعتبار أن الفرد المادي واجد للكمالات بالقوة، والفرد المجرّد واجد للكمالات بالفعل، ومن الواضح أن الواجد للكمالات بالفعل أقوى وأشرف وجودا من الفرد الذي يكون فاقدا لها بالفعل وواجدا لها بالقوة.

ومن هنا فإن الإنسان في مرحلة الإنسانية والفعلية أشرف وجودا من الإنسان في مرحلة النطفة؛ لأن النطفة هي قابلية أن تكون إنسانا، وليست هي إنسان بالفعل.

وقاعدة إمكان الأشرف تفيد أنه كلما وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله. وهذه القبلية رتبية وليست زمانية، ففي رتبة العلة لا بد أن يكون الأشرف موجودا. وحيث إنّ الأخس ـ وهو الفرد المادي لنوع الإنسان ـ موجود، فلا بد من وجود الممكن الأشرف قبله، وهو فرد آخر من هذه الماهية النوعية. وبه يثبت المطلوب، وهو أنه لكل نوع من الأنواع المادية فرد مجرّد يدخل تحت الماهية النوعية المادية.

والجواب: أن قاعدة إمكان الأشرف على فرض تماميتها لا تثبت أرباب الأنواع؛ لأن إثبات أرباب الأنواع من خلالها إنما يتم بإضافة شرط، وهو أن كلا من الأخس والأشرف يكونان داخلين تحت ماهية نوعية واحدة، فيكون كلا من الفرد المادي للإنسان والفرد المجرد له من أفراد ماهية الإنسان، ويكون للماهية النوعية الإنسانية أفراد مادية كثيرة، وفرد مجرّد واحد، وحينئذ يثبت وجود أرباب الأنواع كما يدعي الإشراقيون.

وأما إذا كان مفاد القاعدة أنّ الموجود الأخس إذا كان موجودا فلا بد أن يكون الموجود الأشرف موجودا أيضا حتى ولو لم يكن كل منهما داخلا تحت ماهية نوعية واحدة، فلا يثبت بالقاعدة وجود أرباب الأنواع حينئذ.

وقد يقال: أنّ قاعدة إمكان الأشرف تثبت وجود أرباب الأنواع بدون أن تحتاج إلى الشرط المذكور: وهو دخول الأشرف والأخس تحت ماهية نوعية واحدة.

فإذا كان الإنسان المادي موجودا، فلا بد أن يكون الإنسان المجرّد موجودا أيضا؛ وإلا لو لم يصدق مفهوم الإنسان الكلي على الأشرف كما يصدق على الأخس فلا يكون الأشرف «أشرف لهذا الأخس». والحال أن القاعدة تثبت الأشرف لهذا الأخس، لا مطلق الأشرف. فيكون كلا منهما فردا لماهية نوعية واحدة، وذلك من دون تكلّف مؤونة الاشتراط.

الجواب: هذا القول فيه خلط بين المفهوم الماهوي والمفهوم الفلسفي. فالمفهوم الماهوي هو المفهوم الذي ينطبق على أفراده، ويؤخذ فيه حدّ الفرد وماهيته. والمفهوم الفلسفي لا يؤخذ فيه ماهية ذلك الشيء. ومثال الأول مفهوم الإنسان الذي ينطبق على أفراده، و ومثال الثاني مفهوم الوجود الذي ينطبق على مصاديقه.

وصدق مفهوم على موجود ما، لا يستلزم أن يكون ذلك الموجود فردا من ذلك المفهوم، بل يمكن أن يكون مصداقا له وليس فردا منه، فلا تلازم بين صدق المفهوم على شيء، وبين أن يكون ذلك الشيء فردا لذلك المفهوم الكلي. وعليه، فإن العلة وإن كانت واجدة لكل كمالات المعلول، إلا أن الكمالات التي تكون في الإنسان تكون أيضا موجودة في علته، ولكن هذا لا يجعل العلة فردا من أفراد الإنسان. بل إن كل الكمالات الموجودة في عالم الإمكان فهي موجودة في الواجب أيضا، ولكن يلزم من ذلك أن يكون الله تعالى فردا من ماهيات عالم الإمكان. وعليه، فصدق مفهوم على مصداق لا يجعل ذلك المصداق فردا من أفراد ذلك المفهوم.

فما ذكر من أنه إذا صدق مفهوم على مصداق فلا بد أن يكون ذلك المصداق فردا من تلك الماهية النوعية، لا دليل عليه. نعم قد يكون كذلك كما في الكلي وأفراده، وقد لا يكون كذلك كما في المفهوم ومصاديقه.

الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر

في المثال

ويسمّى: «البرزخ»، لتوسُّطه بين العقل المجرّد والجوهر المادي، و«الخيال المنفصل» لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتّصل به

وهو كما تقدّم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها، وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية، وهو العقل الفعّال عند المشائين أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين، وهي متكثّرة حسب تكثّر الجهات في العقل المفيض لها، متمثّلة لغيرها بهيئات مختلفة، من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كلّ واحد منها وحدته الشخصية.

شرح المطالب

المراد بعالم المثال هو العالم الذي يتوسّط بين عالمي المادة والعقل، ويسمى البرزخ. والبرزخ هو ما يتوسّط بين شيئين. وليس المراد منه هنا عالم البرزخ المذكور في الروايات، وهو الذي يتعقّب عالم المادة، وينتقل إليه الإنسان بعد الموت. وإنما البرزخ هنا هو العالم الذي انتقل منه الإنسان إلى هذه النشأة الدنيا.

والمهم في هذا الفصل هو ما ذكره المصنف في السطر الأخير منه، وهو أنه قد يكون هناك وجود مثالي واحد، ولكنه مع ذلك قد يتمثّل لشخص بحالة، وقد يتمثّل لشخص آخر بحالة أخرى. وقد ورد في كثير من الروايات أن الإمام علي عليه السلام يحضر عند المؤمن بوجوده المثالي المقدّس بصورة خاصة حال الموت، ويحضر أيضا بوجوده المثالي للمنافق والكافر بصورة أخرى. وهذا لا يعني التعدد في وجوده المثالي، بل الوجود المثالي واحد غاية الأمر أن الوجود المثالي الواحد يتمثّل لموجود بصورة ويتمثل لآخر بصورة أخرى. وعليه، فإن منشأ الاختلاف هو القابل لا الفاعل، ولكن مع ذلك تبقى الوحدة الشخصية للوجود المثالي محفوظة.

ومثال ذلك النور المنعكس على قطعة زجاج ملوّنة، فإن النور ينعكس بألوان متعددة مختلفة، ومع ذلك فإن لون النور واحد، ولكنه يتلوّن بلون القوابل التي انعكس عليها. وهكذا يكون الوجود المثالي واحدا، ولكن إناء المؤمن يختلف عن إناء المنافق والكافر، فيتلوّن كل إناء بهيئة خاصة. ويكون التعدد والاختلاف في الهيئات ناشئا من جهة القابل، مع أن الفاعل واحد.

الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشر

في العالم المادي

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادة وارتباطها بالقوة والاستعداد، فما من موجود فيه إلاّ وعامة كمالاته في أول وجوده بالقوة، ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدريج والحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالَم عالَمُ التزاحم والتمانع. وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحد سيّال في ذاته متحرّك بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامّة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرّد التام للمتحرّك، كما تقدّم في مرحلة القوة والفعل.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد والتغيّر، وبذلك صحّ استناده إلى العلة الثابتة، فالجاعل الثابت جَعَلَ المتجدّد، لا أنه جَعَلَ الشيء متجدّداً، حتى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

المطالب المذكورة في هذا الفصل، والبرهان عليها، قد اتضح أمرها مما تقدم في الفصول السابقة، فلا حاجة لإعادتها.



فهرست الكتاب